Die gegenwärtige

Aufgabe der Philosophie,

aus der

bisherigen Stellung der Philosophie zum Leben und den Forderungen des Lebens entwickelt.

Von

Carl Sigmund Barach,
Doktor der Philosophie.

Wien, 1858.
Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

Herrn

Dr. Moriz von Stubenrauch,

k. k. o. ö. Professor der österr. Verwaltungsgesetzkunde und des österr. Handels- und Wechselrechts an der Wiener Universität, in den Jahren 1850 und 1857 gew. Decan des rechts- und staatswissenschaftlichen Professoren-Kollegiums, Präses der administrativen und Vicepräses der rechtshistorischen Staatsprüfungs-Kommission, Ritter des Franz-Josefs-Ordens, Inhaber der großen goldenen Medaille für Kunst und Wissenschaft, Gemeinderath der k. k. Haupt- und Residenzstadt Wien 2c. 2c.

in dankbarer Verehrung

gewidmet vom

Verfasser.

Uebersicht des Inhaltes.

Druckfehler und Verbesserungen.

Seite	2	Zeile	5	von	oben statt: dennen lies: denen.
„	2	„	5	„	unten „ möge „ mag.
„	3	„	1	„	oben „ dennen „ denen.
„	4	„	5	„	unten deleatur daß.
„	5	„	14	„	„ statt Wighs „ Wihgs.
„	6	„	13	„	oben „ wiederspricht lies: widerspricht.
„	39	„	1	„	unten „ vls „ als.
„	44	„	1	„	„ vor „als“ setze „nicht“.
„	59	„	9	„	oben statt: gespentischen lies: gespenstischen.
„	72	„	8	„	„ „ oder eine „ und keine.
„	82	„	7	„	„ „ bei der „ beider.
„	105	„	9	„	unten „ keptische „ skeptische.
„	151	„	2	„	oben „ in „ im.
„	156	„	5	„	unten der Anmerk. statt: den lies: die, und Zeile 6 von unten „ die „ den.
„	174	„	11	„	oben statt: das lies: daß.
„	207	„	10	„	unten statt: Philosophie lies: Philosophien.
„	219	„	6	„	„ „ innigen „ innigem; streiche den Punkt.
„	239	„	3	„	„ „ die lies: der.

Anmerkung. Die Kant betreffenden Citate beziehen sich auf die Rosenkranz'sche Ausgabe seiner Werke.

Die gegenwärtige

Aufgabe der Philosophie.

Causa et radix fere omnium malorum in scientiis ea una est; quod dum mentis humanae vires falso miramur et extollimus vera ejus auxilia non quaeramus.

Bacon de Verulamio.
(Nov. Org. Lib. I, Aph. IX.)

Einleitung.

Das Bedürfniß einer wissenschaftlichen Erörterung der gegenwärtigen Aufgabe der Philosophie ist schon von vielen Seiten her gefühlt und ausgesprochen worden. Namentlich ist es das praktische Leben, welches dem Philosophirenden die Nothwendigkeit einer solchen Untersuchung auf die dringlichste Weise zu erkennen gibt. Der Umstand, daß man auf allen Gebieten des praktischen Lebens sich von der Philosophie abwendet und allenthalben geneigt ist, dieser Wissenschaft schlechthin keine Einwirkung und keinen Einfluß auf die gegenwärtige Entwicklung zu gestatten, muß das Auge des wissenschaftlichen Forschergeistes neuerdings auf die Aufgabe der Philosophie hinwenden. Der ausgesprochene, grell hervortretende Widerstreit zwischen Philosophie und Leben nöthigt entschieden zu einer endlichen Ausgleichung und spricht für jeden, der die Wissenschaft fördern zu können meint, die dringendste Aufforderung aus, die Versöhnung schleunigst herbeizuführen. Denn das ist der zusammenhaltende Geist wahrer Philosophie, daß es ihr stets gegenwärtig bleibe, daß ihre Lehren mit dem praktischen Leben und seinen nothwendigen Überzeugungen sich nicht in Zwiespalt setzen, sondern in inniger Harmonie befinden sollen.

Man hat es daher schon bemerkbar zu machen gesucht, welchen entschiedenen Gegensatz die der Philosophie feindliche und ungünstige Stimmung der Gegenwart, das gesunkene Ansehen dieser Wissenschaft zu den früheren Jahrhunderten bildet, in dennen sich bekanntlich alle Wissenschaften und das ganze sittliche Leben in harmonischem Einklange mit und zum Theil selbst aus der Philosophie entwickelten. Man hat bereits darauf hingewiesen, wie sich die Philosophie noch vor wenigen Decennien einer allgemeinen Verehrung und Achtung zu erfreuen hatte, Nationen sich an ihren Idealen begeisterten, eine zahlreiche Schaar ihrer Jünger und Anhänger ihr auf allen Gebieten der Wissenschaft und des Lebens Anerkennung und Geltung zu erringen bestrebt war; wie religiöse und politische Partheien philosophische Grundsätze auf ihre Fahnen schrieben und philosophische Principien socialen Gestaltungen zu Grundlagen dienten, ja selbst Herrscher es nicht verschmähten den Thron mit ihr zu theilen: während gegenwärtig Politik, Religion, Jurisprudenz, der Staat und die Societät sich ihrem Einflusse entziehen und sie isolirt da steht, unberücksichtigt, unbefragt, und in der stillen Einsamkeit ihres nutzlosen Daseins noch mit dem Vorwurfe eines schädlichen Doktrinarismus belastet.

Es fragt sich aber nun, wie diesem Übel abzuhelfen, wie die Krisis und Heilung herbeizuführen sei? welche Aufgabe die Philosophie zu erfüllen habe, um aus ihrer Vereinzelung herauszutreten? Wir glauben daß diese Frage mit den folgenden zusammenfällt: Woher denn der Zwiespalt zwischen Pilosophie und Leben wohl kommen möge, welche Ursachen ihn hervorgerufen haben, welche Motive ihn zu einer immer anerkannteren, immer allgemeiner sich ausbreitenden Thatsache werden lassen, und welche Forderungen das Leben an die Philosophie stellt? Es ist klar, daß aus der Beantwortung dieser Fragen sich auch die leitenden

Grundsätze ergeben werden, aus dennen die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie zu fassen sei. Denn was man auch von der jetzigen Reaktion gegen die Philosophie denken mag, man wird immerhin, mit Rücksicht auf ihr tief in der Geschichte wurzelndes Wesen und ihre weit reichende Bedeutsamkeit, den aus ihr hervorgehenden Forderungen den größten Einfluß auf die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie zu gestatten nicht unterlassen können. Sie ignoriren, hieße die im Leben, in der Geschichte, in der Menschheit sich darlegende Nothwendigkeit läugnen.

Wir versuchen es daher in vorliegender Schrift, I) die neuere deutsche Philosophie in ihrem Verhältniß zum Leben zu charakterisiren und die Gründe zu entwickeln, welche sie dem Leben entfremden, sowie II) diejenigen Elemente darzulegen, welche das Leben der Philosophie gegenüber geltend macht. In dem Maße als uns dies gelingen wird, werden wir die Aufgabe der gegenwärtigen Philosophie in der Nothwendigkeit erwachsen sehen, den Standpunkt, den sie bis nun eingenommen hat, zu verlassen und sich nach den Bedürfnissen und Forderungen des Lebens neu zu gestalten und aufzubauen, was wir III) einer nähern Erörterung unterziehen werden.

Wir wissen es wohl, daß wir von vornherein durch die einfache Exposition unseres Unternehmens mit der modernen Philosophie gebrochen haben, und daß sie sogleich gegen uns den Einwand erheben wird, daß die Selbstständigkeit der Philosophie es fordere, sich in ihrer Entwicklung durch keine fremdartigen Motive bestimmen zu lassen und nur jenen Giltigkeit einzuräumen, die auf ihrem eigensten Gebiete mit Nothwendigkeit erwachsen. Allein wir glauben dagegen Tieferes

vorzubringen. Es werden die Meisten zugeben, daß nur diejenige Philosophie eine tiefe Wahrheit enthalte, die mit dem Leben in harmonischem Einklange, in freudiger Eintracht sich befindet, welche das Leben zum Zeugniß anrufen und sich als dessen Spiegel erweisen kann. Steht aber dies fest, so muß die Philosophie im Leben sowohl einen mächtigen Beweis der Wahrheit, als auch ein Gericht des Irrthums, eine immer lebendige, hochaufpochende Pulsader erkennen, an der sich die Wahrheit und Unwahrheit der Wissenschaft deutlich abfühlen läßt. Darum darf sie aber auch seine Forderungen nicht verschmähen oder unbeachtet lassen; sie muß dieselben in Anspruch nehmen, sich ihnen hingeben und sie erfrischend und belebend auf sich einwirken lassen. Sie muß seine Äußerungen wie Naturthatsachen betrachten, welche die apriorischen Erweisungen der Wissenschaft zu widerlegen kräftig genug sind und den Philosophen zwingen müssen, seine Deduktionen umzuwerfen und neue, mit ihnen übereinstimmende an die Stelle der früheren zu setzen.

Wenn es uns nun gelingen sollte, einen wirklichen Widerstreit zwischen der neueren Philosophie und dem Leben darzuthun, müßte da nicht die Wissenschaft ihre Entwicklungen umstellen, die Forderungen des Lebens berücksichtigen und sich mit ihnen in Einklang setzen? Sicherlich! denn die Philosophie hat nicht mit den Todten zu verkehren, wie das Orakel dem Zeno befahl, sondern mit den Lebenden. Auch die Resultate der geschichtsphilosophischen Forschungen treten uns unterstützend zur Seite. Sie zeigen uns nämlich, daß die Veränderungen auf dem Gebiete der Philosophie seien nicht immer nur die Folge der Ansichten dieses oder jenes hervorragenden Mannes, sondern auch ganzer Zeitalter, Folge des Lebens. Sie legen es klar an den Tag, wie innig vereint die Philosophie mit dem Leben sich

entwickelt hat, wie sie immer in Leid und Freud der Mitwelt getränkt gewesen. Wäre aber diese innige Harmonie denkbar, wenn sich die Wissenschaft kraft dessen, daß sie freie, selbstständige Vernunftwissenschaft ist, den Einflüssen des Lebens entzogen hätte? Wenn uns nun ferner die Geschichte der Philosophie belehrt, daß jeder Philosoph mehr oder minder auf seine Zeitgenossen eingewirkt habe, so ist mit Sicherheit anzunehmen, daß jedes Philosophen Lehre mehr oder minder aus den Bedürfnissen und Verhältnissen des Lebens hervorgegangen, da es sonst sicherlich keinem Philosophen gelungen wäre, auch nur oberflächlich und vorübergehend Einfluß zu gewinnen. Es wird Niemand behaupten, daß der Einfluß des Aristoteles auf Alexander und das ganze Alterthum ein so nachhaltiger gewesen wäre, auch wenn seine Ethik und Politik das begriffliche Abbild des griechischen Staates und der specifisch-nationalen und socialen Tugenden des Griechenthums nicht aufgestellt, sondern sich in apriorischen Phantasien, wie die Plato's, ergangen hätte. Es wird Niemand behaupten, daß die Könige Englands mit den Wighs nach der zweiten englischen Revolution die Lehre Locke's zu ihrem Glaubensbekenntnisse gemacht hätten und sie von bis auf den heutigen Tag dauerndem Einfluß auf den ganzen denkenden Theil der englischen Nation geblieben wäre, wenn sie sich nicht aus dem Geiste des Volkes und seinen politischen und religiösen Institutionen herausgebildet hätte. Die große Wahrheit, die Frucht geschichtsphilosophischer Forschungen, daß die Wissenschaft und die Menschheit, in tiefster Einheit verflochten, ein Geschick mit einander durchzukämpfen haben, wird noch ungeahnte Aufschlüsse über das Wesen der Fortbildung der Philosophie eröffnen. Für unseren Zweck genügt die daraus gewonnene Gewißheit, daß das Leben Recht habe und es ein für die Wissenschaft nothwendiges Ver-

fahren sei, die Forderungen des Lebens zu berücksichtigen und sich aus ihnen heraus in neuer Weise zu gestalten.

Ja selbst die letzten Resultate jener Systeme, welche von vornherein das Recht des Lebens läugneten und die Philosophie, unbekümmert um alles Empirische, autonomisch dachten, stimmen mit unserem Vorhaben überein. Wenn Fichte[1]), zu einer höhern Einsicht über den Zweck der Philosophie gelangend, fragt: Wozu ist denn nun der spekulative Gesichtspunkt und mit ihm die ganze Philosophie, wenn sie nicht für das Leben ist? so räumt er damit dem Leben das Recht ein, bestimmend auf die Philosophie einzuwirken. Wenn Schelling[2]) sagt: Daß ein System, das den heiligsten Gefühlen, das dem Gemüth und sittlichen Bewußtsein wiederspricht, keineswegs ein System der Vernunft, sondern der Unvernunft heißen kann, so stellt er damit an die Philosophie die Forderung, das Gefühl, das Gemüth, das sittliche Bewußtsein, mit einem Worte, das Leben anzuhören und zu berücksichtigen

Wenn wir endlich die Schlußerkenntniß des letzten großen apriorischen Begriffssystems: Daß die Gegenwart das Höchste ist, [3]) für uns in Anspruch nehmen, so können wir daraus die einfache Konsequenz ziehen, daß das Leben höher stehe, als die Philosophie und das Recht habe, sie zu beherrschen. Damit könnten wir freilich gegen die Systeme, welche, wie wir später zeigen werden, die theuersten Interessen des Lebens verletzt und mißkannt haben, die von ihnen selbst geschmiedeten Waffen wenden und aus den letzten Resultaten der autonomen Philosophie die Nothwendigkeit des Anfangens einer nichtautonomen herlei-

---

[1]) Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel. II. S. 182.
[2]) Philos. Unters. üb. d. Wesen d. menschl. Freiheit. 1834. S. 125.
[3]) Hegel. Gesch. d. Philos. III. S. 686.

ten, – allein wir verschmähen es. Denn wir wünschen, daß die Philosophie sich unabhängig von jeder persönlichen Autorität in freier Erfassung der Wahrheit ergehe Wir wollen deshalb in der Thatsache, daß der Irrthum selbst der Wahrheit die Waffe in die Hände liefert, die sie triumphirend gegen ihn schwingen soll, nur ein ahnungsvolles Geheimniß des Weltganges erblicken.

Erste Abtheilung.

Versuch zur Charakteristik der neueren Philosophie in ihrem Verhältniß zum Leben.

Indem wir zur allerersten Aufgabe unserer Schrift uns hinwenden: die neuere deutsche Philosophie in ihrem Verhältniß zum Leben zu charakterisiren und die Gründe zu untersuchen, welche sie dem Leben entfremden, so glauben wir zunächst den Zeitpunkt angeben zu müssen, von welchem an die neuere Philosophie zu rechnen sei. Es scheint uns, daß die Meisten uns beistimmen werden, wenn wir dieselbe mit Immanuel Kant beginnen lassen, zumal wir es auch darzuthun nicht unterlassen werden, daß dieser gewaltige Geist den Grund zur ganzen späteren Richtung der deutschen Philosophie gelegt hat, und der Verlauf der modernen Spekulation als eine vollständige Durchführung und Ausbildung der von ihm aufgestellten Principien anzusehen ist. Wenn auch Ansichten früherer Denker, wie die des Spinoza und Leibnitz, auf die Entwicklung der neueren Philosophie nicht geringen Einfluß geübt haben, so war dies auch nur unter der Voraussetzung des von Kant gelegten Fundaments möglich. Wir werden daher diese an ihrer Stelle berücksichtigen.

Immanuel Kant.

Kant begann seine philosophischen Untersuchungen mit der Principienfrage der Philosophie selbst: mit der Untersuchung der Möglichkeit des Erkennens. Mit dieser Frage allein erschütterte er gewaltig jene Philosophien, die sich vor seinem Auftreten, die Herrschaft über die ganze Bildung errungen hatten und als deren Repräsentant Chr. Wolf zu nennen ist. Denn Wolf und seine Schule setzten ganz naiver und unbefangener Weise die Erkennbarkeit und Demonstrirbarkeit aller Dinge voraus und negirten so von vornherein die Frage, durch deren Beantwortung allein die Wissenschaft Anspruch auf Gewißheit und Wahrheit machen kann. Es war ihnen apriori zweifellos, daß die Philosophie Alles aus gewissen und unwandelbaren Principien ableiten könne. [1]) Kant war der große Mann, der diese auf einer bloßen Voraussetzung beruhende Philosophie aus ihrem Schlummer aufrüttelte. Mit der einfachen Frage: Wie sind synthetische Urtheile apriori möglich? war durch ihn der fest geglaubte Standpunkt des rationalen Dogmatismus wankend gemacht und die stolz und trotzig prahlende Vernunft von ihrem Throne gestürzt. Es ist kein Zweifel, erklärte er in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft (S. XV.), daß ihr Verfahren ein bloßes Herumtappen und, was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen gewesen sei. Damit Philosophie überhaupt nicht blos auf trügliche Überredung, sondern auf Einsicht und Überzeugung Anspruch machen könne, verlangte Kant eine Analyse und Zergliederung des ganzen Begriffsvorraths, die Erweisung der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse apriori, Deduktion der Grundsätze ihres Gebrauchs und der Grenzen desselben. [2])

---

[1]) Wolfii. Philos. ration. s. Logica. Disc. praelim. §. 30. 33.

[2]) Prolegomena. S. 142. 143.

Jetzt mußte es sich entscheiden, ob Philosophie als ächte Wissenschaft möglich sei oder ob man, mit Verzichten auf begründete Wahrheit, sich mit den Aussprüchen des übertägigen Verstandes und des dunklen Gefühls begnügen müsse.

Das begründet die Idee dessen, was Kant: Kritik der reinen Vernunft nennt. Sie ist eine Untersuchung über Grund und Wesen unseres Wissens und Erkennens — eine Selbstkritik des Wissens. Sie erforscht, prüft und begründet die Principien der Erkenntniß und bestimmt die formalen und materialen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft. Das Verfahren, das Kant dabei beobachtete, ist dem der analytischen Chemie zu vergleichen. Es ist ein Zerlegen der Vorstellungen und Begriffe in ihre einfachsten Bestandtheile. Kant steht damit der früheren Philosophie so gegensätzlich gegenüber, wie die Chemie der Alchymie, da auch die Philosophie mit Vorstellungen und Begriffen, ohne ihre zerlegbare oder einfache Natur erkannt zu haben, alchymistisch umging. Folgendes ist der Inhalt und das Resultat seiner Untersuchung, so kurz, als es die Deutlichkeit erlaubte, zusammengefaßt.

Die theoretische Vernunft.

Alles, was Gegenstand menschlicher Erkenntniß werden soll, beruht in letzter Instanz auf Erfahrung, ist als Vorstellung gegeben. Jede Vorstellung entsteht aber durch Sinnesempfindung. Vermittelst der Sinne entsteht eine ganze Welt von Dingen in uns. Der zweite Stamm der menschlichen Erkenntniß, der Verstand, welcher vielleicht mit der Sinnlichkeit aus einerlei (uns unbekannten) Wurzel entspringt, schaut

nichts an, sondern reflektirt nur. [1]) Er verbindet die Vorstellungen und bildet Begriffe.

In jeder Vorstellung ist zweierlei: Materie und Form. Materie ist der aposteriorische, der Empfindung entsprechende, Form der apriorische, das Mannigfaltige der Empfindung ordnende Faktor. Die reinen, vor aller Erfahrung in uns existirenden Formen der Sinnlichkeit sind Raum und Zeit. Der Raum kann nicht als ein aposteriorischer Begriff gedacht werden, weil alle Erfahrung erst durch ihn möglich wird. Ebenso kann auch die Zeit kein empirischer Begriff sein, weil nur unter Voraussetzung ihrer apriorischen Existenz das Zugleichsein und die Aufeinanderfolge der Dinge in der Erfahrung gedacht werden kann. Wir können nämlich von Allem wegdenken, was das Dasein eines Dinges ausmacht, aber niemals können wir uns eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum und keine Zeit sei. Auch wäre auf keine Weise die apodiktische Gewißheit mathematischer Wahrheiten einzusehen, wenn die Vorstellung vom Raum aposteriori durch die Erfahrung gegeben wäre. [2]) Dadurch aber, daß er apriorische reine Anschauung ist, wird die Möglichkeit synthetischer Sätze und die apodiktische Gewißheit der Geometrie erklärt, welche aus der empirischen Vorstellung nicht abgeleitet werden könnte. Daraus folgt die transcendentale Idealität des Raumes und der Zeit, d. h. sie sind nichts für sich Bestehendes, nichts den Dingen als objektive Bestimmung Anhaftendes, sondern blos in unserer Subjektivität befindliche Formen. Darum sind alle Dinge, wie sie in uns als Vorstellungen existiren, nicht das an sich selbst, wofür wir sie anschauen. Was sie an sich, abgesondert von der

---

[1]) Krit d. r. V. S. 28. Prolegomena S. 45.

[2]) Das. S. 33. 35.

Receptivität unserer Sinnlichkeit sein mögen, bleibt uns ewig verschlossen. Die Körper mitsammt dem Raum, in dem sie sich befinden, mitsammt den Eigenschaften, die ihnen abhäriren, sind nichts als Erscheinungen in unserer Subjektivität.

Die hierdurch von Kant begründete Weltanschauung unterscheidet sich wesentlich vom reinen Idealismus, der die Nichtexistenz der Natur behauptet, Alles außer dem vorstellenden Subjekte vernichtet und die Vorstellungen in leeren selbst hervorgebrachten Schein verwandelt. Denn Kant giebt die Existenz der Dinge außerhalb der wahrnehmenden Subjektivität zu. Die Welt der Vorstellung ist keine eitel scheinsame Imagination der Subjektivität, sondern Erscheinung des Seienden. Kant behauptet daher mit Recht, daß seine Weltanschauung das gerade Gegentheil der Idealismus sei. So wenig, sagt er, derjenige, welcher die Farben nicht als Eigenschaften der Körper, sondern als Eigenschaften, die nur dem Sinne des Sehens als Modifikationen anhängen, will gelten lassen, ein Idealist heißen kann, so wenig kann seine Lehre eine idealistische genannt werden, da sie nur noch mehr jener Eigenschaften, welche die Anschauung eines Dinges ausmachen, blos zu seiner Erscheinung im vorstellenden Subjekte rechnet. [1]) Ebenso einleuchtend ist der Unterschied des kritischen Idealismus von bloßen Empirismus, welcher das Vorstellungsvermögen als ein rein passives auffaßt. Er läßt die Vorstellungen blos durch die Dinge gegeben sein. Die Subjektivität ist eine tabula rasa. Sie verhält sich den Dingen gegenüber blos abbildend, wie ein Spiegel. Alles existirt wirklich so, wie es uns erscheint. Kant dagegen läßt die Subjektivität ebensosehr an der Produktion der Welt als Vorstellung Antheil nehmen, wie die Objektivität. Er belehrt uns daher, daß

---

[1]) Prolegomena. S. 45. 46. f. vgl. 152. ff.

die Gleichheit der Welt der Vorstellung in uns und der Welt der Dinge außer uns aus keinem Grunde mit Nothwendigkeit einzusehen ist, da viele Merkmale, die ihr inhäriren, Eigenschaften der Subjektivität sind. Aber diese hätten gar keine Bedeutung für uns, wenn sie nicht fortwährend mit materialem Inhalt durch das außer uns Seiende erfüllt würden, da in jeder Vorstellung ein reines (ideales) und ein empirisches (materiales) Element zusammenwirken müssen. Er beschränkt sonach sowohl die Allmacht des Subjektes über die Natur, als auch die der Natur über das Subjekt, er bestreitet sowohl das Untergehen des materialen Moments im idealen, als auch das Verschlungenwerden des idealen Faktors durch den materialen. Und darin liegt eben das Große, welthistorisch Bedeutsame seiner Entdeckung, das alle Zeiten und ihre Extreme überdauern wird. Seit er gelebt, hat weder der reine (Berkeleysche) Idealismus noch der reine Empirismus (Sensualismus) das Recht zu existiren. —

Der Verstand, als zweite Quelle der menschlichen Erkenntniß, verknüpft die Vorstellungen zu Begriffen und zu Urtheilen. Die Formen oder Kategorien, durch die diese Synthesis möglich wird, enthält der Verstand apriori in sich, um dessenwillen er auch reiner Verstand ist. Er sondert sich daher nicht allein von allem Empirischen, sondern sogar von aller Sinnlichkeit völlig ab und ist eine sich selbst genügsame, durch keine äußerlich hinzukommenden Zusätze zu vermehrende Einheit. [1]) Durch die Kategorien erkennt aber der Verstand gar nichts, sondern ordnet und verbindet nur den durch die Anschauung ihm gegebenen Stoff. Nur die sinnlich empirische Anschauung gibt den Kategorien Sinn und Bedeutung. Ohne dieselbe sind sie leere Begriffe,

---

[1]) Krit. d. r. V. S. 66.

Gedankenformen. In Folge dessen ist für uns keine Erkenntniß irgend eines Dinges möglich, wenn es nicht durch die Anschauung dem Verstande Objekt wird. Die Kategorien dienen also nur zur Möglichkeit einer empirischen Erkenntniß und haben nur Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung. Auf Erfahrung und nur auf diese beziehen sich alle synthetischen Sätze apriori und ihre Möglichkeit beruht auf dieser Beziehung. Das Resultat ist: daß wir niemals von unseren Begriffen einen transscendentalen Gebrauch machen können. Wollten wir sie auf Gegenstände, die nicht Vorstellungen (Erscheinungen) sind, auf die Dinge an sich anwenden, so müßten wir eine andere Anschauung als die sinnliche ihnen zum Grunde legen. Eine solche, die eine intellektuelle sein müßte, liegt aber schlechthin über unser Erkenntnißvermögen hinaus.

Die Natur ist also ein Komplex der Gesetze unseres Verstandes, da der Verstand alle Erscheinungen unter seine Gesetze faßt und dadurch Ordnung in den rohen Erfahrungsstoff bringt. Wo wir Materie und Kraft, Ursache und Wirkung wahrzunehmen glauben, da erkennen wir in Wahrheit nur unsere Kategorien oder Produkte ihrer Combination, — Schemen möglicher Verhältnisse der Begriffe untereinander. Mit einem Wort: Unsere Welt ist unser Erkenntnißvermögen. Was sie wirklich ist, bleibt für uns in ein tiefes Dunkel gehüllt. In das Netz der Kategorien verstrickt, bleibt unser Erkennen auf diese Scheinwelt beschränkt, die wir im Leben für die wirkliche halten, ja selbst oft für diese supponiren müssen, wie in den Naturwissenschaften. Die Grenzen sind uns gesteckt, über die wir nie hinauskönnen. Jenseits unserer Subjektivität liegt das geheimnißvolle, unnahbare Reich, in das kein erschaffener Geist eindringt. Die Bestrebungen des Verstandes, es zu erkennen, gleichen schwachen Stürmen auf eine ungleich stärkere, uneinnehmbare Festung. Alle Versuche

da hineinzubringen sind fruchtlos und scheitern an den großen Widersprüchen, in die sich die Vernunft verwickelt. All unser Streben verblutet unter dem scharfen Messer der Paralogismen und Antinomien. So machte denn Kants Entwirrung unseres Erkenntnißvermögens recht begreiflich, wie all unser Wissen nur ein menschliches und alle menschliche Wissenschaft menschliche Gebrechlichkeit sei und zeigte mit erschütternder Evidenz des irdischen Daseins Kleinheit und Beschränktheit, aus der ein räthselhaft wundersames Streben den Menschen hinausdrängt, als könnte er wie eine Chrysalide dennoch das Puppengehäuse sprengen und beflügelt sich in höhere Regionen aufschwingen.

Damit hatte Kant einen entschiedenen Sieg über den intellektuellen Dogmatismus und Rationalismus errungen, wie er in Wolf und seiner Schule in wissenschaftlicher Einkleidung — in den schottischen Common-sense-Philosophen, in Voltaire, Rousseau, Reimarus, Bahrdt, Steinbart und Mendelssohn als populäre, flache, oberflächlich raisonnirende Aufklärungsdoktrin sich breit machte. Die Niederlage war eine vollständige. Kants mächtiger Genius zertrat all das Gewürme, das sich vermaß über Gott und Welt, Recht und Sittlichkeit vom Dreifuß des sogenannten gesunden Menschenverstandes dogmatisch abzusprechen und dem religiösen Glauben, der Geschichte und allem Bestehenden mit einem ebenso dürftigen als unbegründetem Wissen feindlich gegenüberzutreten.

Aber Kant that selbst dem Rationalismus Vorschub und verhalf ihm dazu sich eine dauernde Herrschaft zu gründen. Dies geschah durch seine principielle Unterscheidung der theoretischen und praktischen Vernunft. Was er der theoretischen unmöglich gemacht, das sollte die praktische vollbringen: über die Sinnenwelt hinwegkommen und sich zum absoluten Wissen erheben.

Die praktische Vernunft.

Wie die Kritik der reinen Vernunft aus der Frage: ob die Vernunft apriori Objekte erkenne, sich entwickelte, so beruht die Kritik der praktischen Vernunft auf der Frage: ob die reine Vernunft unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens, ob sie praktisch gebietend sein und das Gesetz einer empirisch gar nicht erkennbaren Naturordnung darstellen könne? [1]) Damit die reine Vernunft als imperativ angesehen werden könne, bedarf es keiner Erklärung, wie die Objekte des Willens: eine intelligible Welt, das Übersinnliche, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit für unsere Erkenntniß möglich seien. Die Frage ob eine Anschauung des Übersinnlichen existire, welche die Kritik der reinen Vernunft negativ beantwortete, fällt hier ganz weg und macht gar kein Moment der praktischen Philosophie aus, denn es kommt dieser nur auf den Bestimmungsgrund des Willens an. Wenn die Vernunft wirklich praktisch ist, sagt Kant, beweist sie die Realität ihrer Begriffe durch die That, und alles Vernünfteln gegen ihre Möglichkeit ist ein vergebliches Unternehmen. Die Kritik hat daher blos darzuthun, daß es eine praktische Vernunft gebe und die Anmaßungen der empirisch-bedingten Vernunft abzuhalten, welche allein den Bestimmungsgrund des Willens abgeben möchte und in Geboten sich äußert, die über ihr Gebiet hinausgehen. [2])

Der Wille ist das Vermögen nach Grundsätzen oder Re-

---

[1]) Krit. d. pr. V. S. 119. 160.

[2]) Das. S. 161. 120. 105.

geln zu handeln, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände hervorzubringen. Die Grundsätze können entweder subjektiv-individuelle oder objektiv-allgemeine, für alle vernünftigen Wesen giltige sein. Erstere nennt Kant Maximen, letztere praktische Gesetze.[1]) Welche sind nun die Kriterien eines praktischen Gesetzes? Denn darnach ließe sich bestimmen, ob die Vernunft allgemein gesetzgebend sein kann. Zu diesem Zwecke unterscheidet Kant zwischen materialen (empirischen) und formalen (idealen) Regeln des Willens. Die materialen nennt er diejenigen, die einen Gegenstand des Begehrungsvermögens voraussetzen und auf den Gewinn von Lust abzielen. Sie sind insgesammt subjektiv und beruhen auf der erfahrungsmäßigen Erkenntniß derjenigen Objekte, welche Wohlsein oder Schmerz zu bereiten vermögen. Die materialen Regeln sind daher nicht tauglich, praktische Gesetze des Willens zu sein. Sie sind nur zu Maximen geeignet. Selbst wenn sie sich der allgemeinsten Anerkenntniß von Seite aller Subjekte zu erfreuen hätten, könnten sie nur als solche betrachtet werden. In ihrer letzten Wurzel sind sie nichts anders als Principien der Selbstliebe und des Egoismus.[2]) Da ein praktisches Gesetz des Willens hiernach nicht material sein kann, so muß es formal sein, d. i. allein durch seine Idee, nicht mit Rücksicht auf einen gegebenen Zweck des Handelns, unmittelbar unser Streben und Thun bestimmen. Wir müssen uns durch ein von den sinnlichen Antrieben und Eindrücken, von der Welt der Erscheinungen und dem Mechanism der Natur freies Gesetz, das blos darum Giltigkeit hat, weil schlechthin auf seine Weise verfahren werden müsse, in unsern Handlungen bestimmen lassen.[3]) Als solches kann es

[1]) A. a. O. 125. 126.
[2]) Das. S. 128 — 130. Rechtslehre. S. 9 — 10.
[3]) Krit. d. pr. Vern. S. 136. 140. 142.

nur apriori aus der reinen Vernunft entspringen, welche damit für sich allein praktisch wird und ein allgemeines Gesetz gibt, welches das Sittengesetz ist. [1]) Kant läßt daher die Moralität auf der Vernunft beruhen. Allen empirischen Principien der Sittlichkeit erklärt er den Krieg. Denn diese betrachten insgesammt den Menschen von einem Zweck oder Beweggrunde abhängig, der nicht unmittelbar in dem Willen selbst enthalten ist, wie Kant dies an den Principien eines Montaigne, Mandeville, Hutcheson, Wolf und Crusius nachweist. Sie sind das gerade Widerspiel des Princips der wahren Sittlichkeit. [2]) Der Mensch muß dessen inne werden, daß er durch seine Vernunft für sich selbst gesetzgebend sein und aller andern Gesetzgebung entbehren kann. Alle Bemühungen, sagt er, die jemals gemacht wurden, um das Princip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, haben aus dem Grunde fehlschlagen müssen, weil man den Menschen durch seine Pflicht an empirische Gesetze gebunden betrachtete, man sich es aber nicht einfallen ließ, daß er nur seiner eigenen Gesetzgebung unterworfen sei. [3]) Nicht von außen kommt das wahre Gesetz der Sittlichkeit in uns, sondern sein Ursprung ist apriorisch, vor aller Erfahrung. Es ist mit uns entstanden, von uns unzertrennlich. Aus den Triebfedern, Neigungen und Begierden, durch die wir mit der Außenwelt verknüpft sind und in das Naturganze eingreifen, kann unmöglich das Sittengesetz abgeleitet werden, da dasselbe uns eben aus der Natur herausreißen und über sie erheben soll. Es muß daher isolirt von allen sinnlichen Potenzen als autonome Macht, als gesetzgebende Vernunft auftreten, als reines und unbedingtes Soll, nicht verunreinigt von dem, was

---

[1]) A. a. O. S. 143.
[2]) Das. S. 152. — 156.
[3]) Grundleg. zur Metaph. d. Sitten. S. 61.

ist, und von aller empirisch-antropologischer Zuthat gesäubert.[1]) Die Autonomie des Willens ist daher die Quelle aller ächten Sittlichkeit, die Heteronomie, die aller unächten. Dem analog ist der kategorische Imperativ der Ausdruck der Freiheit der vernünftigen Selbstgesetzgebung, der hypothetische der Ausdruck der Unfreiheit, des Bestimmtwerdens durch das Gesetz, das ein Objekt dem Willen gibt.[2]) Freiheit und Autonomie, Unfreiheit und Heteronomie sind Wechselbegriffe. Freiheit ist näher die Fähigkeit seinem eigenen Willen, der zugleich allgemeiner Wille ist, gemäß zu handeln. Die Idee der Freiheit, deren Realität die Kritik der reinen Vernunft nicht zu beweisen vermochte, läßt Kant hier siegreich auftreten. Aus dem Bedürfnisse nach Freiheit leitet er das Sittengesetz ab. Die Freiheit ist ebensosehr die Idee apriori, als wie auch das Postulat der praktischen Vernunft. Sie ist die causa essendi des Sittengesetzes, wie umgekehrt das Sittengesetz die causa cognoscendi der Freiheit ist.[3]) Sie ist die Schöpferin eines Reiches von Gesetzen, deren Befolgung die Moral in ihrer Reinheit darstellt, die letzte Quelle aller Sittlichkeit, das eigentliche Leben der praktischen Vernunft. Selbstbestimmung, Selbstveranlassung, Selbstüberzeugung werden so zu charakteristischen Merkmalen der Sittlichkeit, und Unterwerfung des Trieblebens und der Neigungen: des Wohlwollens, der Liebe, der Ehre, des Hasses u. s. w. zu ihrer ersten Pflicht. Alle Sittlichkeit besteht einzig und allein darin, daß der Mensch nur dem Gesetze seiner Vernunft gehorche und keinem andern.

---

[1]) A. a. O. Vorrede. S. 6. Rechtslehre. S. 16.

[2]) Grundleg. z. Metaph. d. Sitten. S. 62. 71. Krit. d. pr. V. 143. 144. 145.

[3]) Grundleg. z. Metaph. d. Sitten. S. 78. ff. Krit. d. pr. V. S. 106. Anmerkung.

In der Vernunft sah also Kant schließlich das Heil und die Garantie der ganzen sittlichen Welt. Er erblickte in ihr ein aus sich selbst leuchtendes Urlicht, das einstmals in seinem vollen Glanze Alles überstrahlen wird. Darum ist das Resultat der Kritik der praktischen Vernunft das vollkommene Gegentheil der Kritik der theoretischen Vernunft. Wie letztere den Rationalismus in seinen Wurzeln zerstörte, so ersteht er wieder in der Kritik der praktischen Vernunft in erneuter Weise. Wie dort der menschliche Geist seiner Beschränktheit und seiner Grenzen inne wurde, so gelangt er hier zum Bewußtsein seiner Unendlichkeit und schrankenlosen Freiheit. Wie er dort sich gedrückt und in seinem aufquellenden Streben von unüberwindbaren Hindernissen eingedämmt erblickte, so ist ihm hier eine weite, unbegrenzte Aussicht auf immer höhere und größere Vollendung durch sich selbst eröffnet. Von der Sinnenwelt vermag sich der Mensch unabhängig zu machen, zu einer höheren übernatürlichen Weltordnung sich durch seine eigene Kraft emporzuschwingen und sich zum Abbild ihrer unsterblichen Gesetze zu machen. Kant gleicht in der Kritik der reinen Vernunft Sokrates, wie er im Kampfe gegen die ostentatorische Protreptrik der Sophisten und ihr anmaßungsvolles Scheinwissen siegreiche Waffen schwingt und dabei in bescheidener Demuth sich zu einer gelehrten Unwissenheit bekennt; in der Kritik der praktischen Vernunft dagegen Plato, wie er in trunkener Begeisterung die kristallene Fluth seiner Gedanken hervorrauschen läßt, und mit unendlicher Kühnheit Himmel und Erde zusammenschließen möchte.

Diese Zwiespältigkeit der Kant'schen Philosophie hat ihre Doppelstellung dem Leben gegenüber zur Folge, zu deren Darstellung wir gegenwärtig schreiten.

Verhältniß der Kantschen Philosophie zum Leben.

Während Kants theoretische Philosophie sich allen bestehenden Institutionen sowie allen allgemein menschlichen Überzeugungen gegenüber in einer gewissen Weise anerkennend verhielt, nahm die praktische eine alles Positive und Historische negirende Richtung. Bei der wichtigen Veränderung im Felde der Wissenschaften und dem Verluste, den die spekulative Vernunft durch die Kritik der reinen Vernunft erleiden mußte, bleibt es, wie Kant selbst erklärt, dennoch mit der allgemein menschlichen Angelegenheit beim alten vortheilhaften Zustande, und der Verlust trifft nur das Monopol der Schulen, keineswegs aber das Interesse des Menschen. [1]) Dagegen gab sich seine praktische Philosophie durch ihre Verachtung aller aus einer andern Quelle als aus der reinen Vernunft fließenden moralischen Gebote und durch ihren Kampf gegen die Neigungen eine mehr als blos kritische Stellung zum Leben. Indem sie das Primat der Vernunft über alle andern Principien des Handelns behauptet, verwirft sie mit den verderblichen Regungen, Neigungen und Sympathien des menschlichen Willens auch die guten und heilsamen, welche erfolgreichere moralische Resultate zu Tage fördern, indem sie den Menschen zu Zweckhandlungen bestimmen, als jene abstrakten Schemen der reinen Vernunft, die das Gemüth ausleeren, statt es mit lebendig glühendem, positiv moralischem Gehalte zu erfüllen. Die Erfahrung lehrt, daß jede gute Handlung eine positive Bewegung des Willens voraussetzt, also auf Neigung beruht, daß daher nicht durch Negation der Neigungen und Triebe Sittlichkeit entsteht, sondern durch ihre Lenkung und Richtung auf das Gute —

---

[1]) Krit. d. r. V. Suppl. II. S. 680.

durch ihre Position. Gleichsehr negirt die praktische Philosophie das Princip jedes wahrhaften Glaubens, welches keineswegs die postulirende Vernunft ist, sondern ebenfalls die Neigung. Aller wahrhafte Glaube ist ein motus in voluntate. Ein Glaube ohne Neigung, ohne Liebe ist, wie der Apostel sagt, ein tönendes Erz, eine klingende Schelle — Nichts. Kant will aber auch sein Moralprincip als Socialprincip betrachtet wissen. Denn sieht man die Menschheit im Großen und Ganzen als aus lauter autonomen Individuen als Gliedern bestehend an, so zeigt es sich, daß durch die Selbstgesetzgebung aller Einzelnen, die zugleich als allgemein giltig angesehen werden müsse, eine Gesellschaft freier, allein unter der Vernunftgesetzgebung stehender Wesen möglich sei. [1]) Damit negirt Kant das Wesen der Gesellschaft. Denn diese besteht nur durch den Trieb aller Einzelnen nach Wohlsein und Glückseligkeit und durch das Interesse, welches dadurch Jeder an Jedem zu nehmen gezwungen ist, also auf einer nach Kant durchaus antimoralischen Triebfeder. Ohne Neigungen und Interessen gibt es keine Gesellschaft, keine Kulturbestrebungen und keinen Fortschritt. Auf Bedürfnissen ruht alle Bewegung, auf der Position und Ausbildung der Triebe die gesellige Sittlichkeit. Auch hier gilt es nur verderbliche Leidenschaften zu bekämpfen, perniciöse Richtungen und Abschweifungen des gesellschaftlichen Willens abzuhalten, keineswegs aber die auf ein materiales Objekt gerichtete Willensthätigkeit der Gesellschaft als unmoralisch zu unterdrücken. Denn diese Thätigkeit ist die den gesellschaftlichen Organismus durchziehende Lebensader. Sie vernichten will sagen die Gesellschaft tödten Auch der Gesellschaft als Staat steht die Kantsche Philosophie feindlich gegenüber. Indem Kant den Staat als allein ver-

---

[1]) Grundleg. z. Metaph. d. Sitten. S. 69.

nunftgemäß auf den Gesellschaftsvertrag und die Souveränität des Volkes gründet, dem Volke das Recht einräumt, Gesetze zu vernichten und den Monarchen abzusetzen, welcher nur ein Agent des Staates und ohne gesetzgebende Gewalt sein soll, so widerspricht er damit der ganzen Geschichte, der Basis des Staates.[1]) Mit der Idee der Staatsverfassung, meinte Kant, wie sie die Vernunft apriori entwirft, müsse als einer Norm jede der bestehenden Verfassungen harmoniren.

Das Verhältniß Kants zum Christenthum ist nicht minder negativ. Schon dadurch, daß er die moralische Selbstgesetzgebung behauptet, macht er den Begriff der Erlösung unmöglich. Denn ein Erlöser kommt nur zu Gefangenen, ein Tröster nur zu Ermatteten, ein Heiland nur zu Heilbedürftigen. Wenn der Mensch, wie Kant will, sein eigener Erlöser ist, und die sittliche Kraft allein, ohne göttliche Assistenz ihn befreien und ihm Heil bringen könne, dann ist es natürlich, daß die historische Erlösung für ihn überflüßig wird. Die Person Christi hat daher für Kant eine mehr moralisch-allegorische als historische Bedeutung. Sie ist für ihn blos eine nachahmungswürdige, moralisch vollkommene Persönlichkeit, das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit. [2])

Auf ihre historische Erscheinung und deren Beglaubigung durch Wunder, auf das ganze dogmatische Christenthum legt er keinen Werth. Dem partikulären, historischen, positiven Glauben setzt er den reinen Religionsglauben gegenüber, der gänzlich auf Vernunft gegründet und ohne Cult, ohne religiöse Handlungen fides ingenua ist. Nur dieser soll der einzige, wahrhaft seligmachende sein. Jeden andern nennt er Frohn- und Lohnglauben. [3]) Der positive Kirchenglaube hat daher diesen Vernunft-

---

[1]) Rechtslehre. S. 162.
[2]) Religion in. d. Grenzen d. bl. Vern. S. 69 ff.
[3]) Das. S. 137. 138.

glauben zu seinem höchsten Ausleger, und die biblischen Schriften müssen nach moralischen Gedanken gedeutet werden. [1]) Kant hat damit schon den Grund zur mythischen Ansicht vom Christenthum gelegt, welche Strauß später ausführte. Letzterer zählt auch Kants moralische Interpretation des Christenthums unter die seine Kritik vorbereitenden Arbeiten und erblickt in ihr eine Erneuerung der verlorengegangenen allegorischen Auslegung der Schrift. [2])

Kant setzt also der Wirklichkeit ein reines Vernunftreich, frei von allen empirischen Bestimmungen, von allen statutarischen und historischen Motiven entgegen und sieht in der Annäherung zu diesem Ideale den Fortschritt des Menschengeschlechtes. Die Hüllen, sagt er, unter dennen sich zuerst das Embryo zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er selbst an das Tageslicht treten soll. [3]) Die Hüllen, die den eigentlichen Menschen, das reine Vernunftwesen bedecken, sind die historischen Gesetze und der historische Glaube. Die wahre Macht, die autonome Vernunft leuchtet durch diese Hüllen nur dürftig hindurch. Kant setzt es daher als Zweck und Ziel der Menschheit, diese verborgene Macht auszubilden, den Keim zu nähren und zu pflegen, um endlich die wahre Vollkommenheit zu erreichen. Das Rechte und das Gute, die Gebote der reinen Vernunft werden dann vermöge der innern Verwandtschaft aller Menschen untereinander allgemein und öffentlich werden. Die reine Republik wird die rationale Auflösung des empirischen Staates sein. Die unsichtbare Kirche und die durch die Vernunft geoffenbarte Lehre werden an die Stelle der sichtbaren, historischen Kirche und geoffenbarten Lehre treten. Alle Völker, die auf der Kugelfläche der Erde

---

[1]) Religion in. d. Grenzen d. bl. Vern. S. 130.
[2]) Strauß. Das Leben Jesu. 3. Aufl. I. S. 29. ff.
[3]) Rel. in d. Gr. d. bl. Vern.

leben, werden zusammentreten, das Leitband der heiligen Überlieferung wird fallen, die Statuten und Observanzen werden verschwinden. Die beständig uns beiwohnende Offenbarung Gottes in der Vernunft, die ewigen Gesetze des reinen Rechts und der lauteren Tugend werden ein Reich des Friedens und der Wahrheit herstellen. Ein permanenter Kongreß wird diesen Frieden überwachen. Unter dem Schirme eines öffentlichen Vernunftrechtes wird der barbarische Krieg nicht mehr entscheiden. Die Annäherung zu diesem Ideal nennt Kant die Annäherung zum Reiche Gottes. [1])

Dadurch erklärte nun Kant vollends den bestehenden Weltzustand für einen transitorischen Nothzustand. Dadurch lieferte er dem revolutionären Vernichtungsstreben und der Aufklärerei die Waffe der Wissenschaft in die Hände. Merkwürdiger Weise stimmt dies sein Ideal der reinen Vernunft so ziemlich mit den krassen Ausgeburten des revolutionären Naturalismus zusammen. Es spricht die Forderungen und innigsten Wünsche der Revolution aus. Und daß Kant selbst es wußte, daß er den Bedürfnissen der Revolution einen wissenschaftlichen Ausdruck gegeben, beweist seine Erläuterung der moralischen Tendenz des Menschengeschlechtes durch die damalige Theilnahme und den Enthusiasmus der Zuschauer an der Revolution eines geistreichen Volkes. So nannte er die Revolution Frankreichs. [2]) Kants Begeisterung für die Revolution kennzeichnet vorzüglich ein Aufsatz aus dem Jahre 1789. [3]) Kant bezeichnet sie darin als diejenige Begebenheit, in der sich die Tendenz des Menschenge-

---

[1]) A. a. O. S. 145. 146. 147. und die Aufsätze „Zum ewigen Frieden" und „Das mag in der Theorie richtig sein u. s. w."

[2]) Streit d. Fakultäten. S. 346.

[3]) „Erneuerte Frage, ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschritte zum Besseren begriffen sei."

schlechtes, zum reinen Vernunftreiche vorzuschreiten, unwiderleglich kundgebe. Er sprach es als seine Ansicht aus, daß der durch die Menschheit beabsichtigte höchste Vernunftzweck nur durch das Prinzip der Evolution einer naturrechtlichen Verfassung, welche die historische zerstört, erreicht werden könne. Nur von der oftmaligen Wiederholung solcher Versuche, wie deren einer die französische Revolution ist, erwartete er die einstmalige Verwirklichung des höchsten Vernunftzweckes. Die Begebenheit der französischen Revolution, meinte Kant, ist mit den Interessen der Menschen zu innig verwoben, zu unvergeßlich, als daß sie in der Zukunft ohne Einfluß bleiben könnte. [1]) Freilich trat er theilweise von diesen seinen politischen Ansichten zurück, als der fürchterliche Ausgang der Revolution zu seiner Kenntniß gelangte. Sein strenges Rechtsgefühl begann sich zu sträuben und er wiederrief im Anhang zur Rechtslehre die behauptete Volkssouveränität. Allein eine ernste Beschäftigung mit seinen Schriften kann unmöglich die Überzeugung ferne halten, daß er seine praktische Philosophie zu einer Trägerin der Revolution, zu einer Beschützerin der Umgestaltung erhob, daß er einen andauernden Einfluß auf die Erzeugung ephemerer Konstitutionsentwürfe und gefahrvoller, extravaganter Ideale nahm. Stahl zählt daher mit vollem Recht Kant mit zu denjenigen, welche die Lehren hervorgebracht hatten, deren buchstäbliche Ausführung die Revolution war. [2]) Die autokratische Stellung der Philosophie den andern Wissenschaften gegenüber sprach Kant am Rande des Grabes als das Resultat seines Philosophirens in seinem Streit der Fakultäten am deutlichsten aus, — einem Streit der Philosophie mit den andern Wissenschaften, der später zu einem Kampf der Philosophie mit dem Leben wurde und nicht, wie Kant wollte, innerhalb der

---

[1]) Streit d. Fakultäten. S. 350.

[2]) Im Vorwort zur letzten Auflage seiner Rechtsphilosophie.

Mauern der Universität in gelehrter Zurückgezogenheit ausgefochten wurde. Wir geben hier den Kern dieses letzten Werkes Kants.

Streit der Fakultäten.

Die freie Vernunftwissenschaft: Philosophie, die alle Befehle, etwas für wahr zu halten, verschmäht, die kein crede annimmt, sondern nur ein unabhängiges credo kennt, hat es allein mit der Wahrheit zu thun. Ihr muß daher eingeräumt werden, öffentlich sich über das auszusprechen, was die andern Wissenschaften als empirisch wahr bezeichnen. Der Philosophie weist Kant hiemit das oberste Richteramt an. Ihr ist der Schutz der Wahrheit anvertraut, und ihr Streit mit den andern Wissenschaften ist als ein ewig währender Kampf für das Licht der Wahrheit anzusehen. Sie soll deshalb unabhängig sein, um in diesem Streite berechtigt zu sein, allem empirischen Wissen mit kritischer Bedenklichkeit nachzuspüren, da all dieses Wissen, wessen Inhaltes es auch sein möge, doch nur als menschliches, von Willkür ausgehendes nicht unfehlbar ist. Die höchsten Satzungen der Obrigkeit und der Kirche sollen sich ihren höchsten Vernunfturtheilen fügen. Denn sie steht über aller Historie, deren Ursprung sie zu untersuchen, über aller Offenbarung, deren Vernünftigkeit sie zu erforschen, über allem Gefühle, das sie, ungeschreckt von der Heiligkeit seiner Gegenstände, auf Begriffe zu bringen hat. Die Philosophie hat sich diese Diktatur über alle anderen Wissenschaften durch die solenne Formel zu wahren: Provideant consules, ne quid Respublica detrimenti capiat! [1])

Also mit dem Standpunkt sittlicher Selbstständigkeit des

---

[1]) Streit d. Fakult. S. 265. 266. 283. 284. 326.

Individuums durch seine eigene Vernunftgesetzbung und mit der damit verbundenen revolutionären Tendenz behauptet die Kantsche Idealphilosophie den Standpunkt der Unabhängigkeit der Wissenschaft von allem Empirischen und ihre absolute Herrschaft über alles Gegebene. Das Gespenst der autonomen Wissenschaft, der Absolutismus der Philosophie, der Oligarchismus der Systeme, der Quell aller Übel auf dem Gebiete der socialen und geistigen Arbeiten der jüngst verflossenen Vergangenheit ist damit aus ihr entsprungen.

J. G. Fichte.

Kant hatte den unbegreiflichen Widerspruch hingestellt: daß eine und dieselbe Vernunft autonom und nichtautonom, absolut und nichtabsolut, der höchsten Wahrheit theilhaft und nicht theilhaft sei. Es war ein haltungsloser Zustand, in den dadurch das Subjekt versetzt wurde, eine unerträgliche Spannung des Geistes in sich selbst, eine innere Zerrissenheit, der man sich so schnell als möglich zu entledigen sucht. Denn zur Bestimmtheit des menschlichen Geistes kann sie nicht werden. [1]) In dieser Beziehung trägt die Kantsche Philosophie den Keim des Todes in sich. Ihre Zweiseitigkeit war ihr Untergang Der Geist der Zeit ergriff daher mit Begeisterung das Princip der praktischen Philosophie Kants, das Princip der Vernunftautonomie und erhob es auch zum Princip der theoretischen Philosophie. Die praktische Vernunft verschlang die theoretische in den die Kant-

---

[1]) Jakobi hat das Verdienst diesen Widerspruch zur Sprache gebracht zu haben und zwar mit der ihm eigenthümlichen Schärfe und Kraft. Die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, sagt er, haben für Kant ja nicht einmal den Rang einer Hypothese! Und dennoch fordert er einen Vernunftglauben an sie, dennoch soll der Mensch handeln in dieser Welt, als gäbe es eine Zukunft, als gäbe es einen Gott, der das Gute belohnt. Über das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen u.s.w. In Reinholds Beiträgen III. H. S. 100.

sche Lehre fortbildenden und weiter entwickelnden Philosophien. Schelling rühmt es ausdrücklich als Fichte's großes Verdienst, daß er das Princip, welches Kant an die Spitze der praktischen Philosophie gestellt, zum Princip der gesammten Philosophie erweiterte.[1]) Und selbst für die Kantianer strikter Observanz, welche an den Buchstaben des Meisters strenge hielten, sank die theoretische Vernunft zu einem minus herab, während sie die praktische mit schwärmerischen Enthusiasmus zum absoluten plus, zur eigentlichen Größe erhoben. Man muß staunen, wie die Kritik der reinen Vernunft, das große Werk des Königsberger Weisen mit seiner gedankenbändigenden, titanischen Kraft immer mehr und mehr in den Hintergrund trat, und die Autonomie der praktischen Vernunft als die eigentliche, von Kant auf die Nachwelt überkommene Errungenschaft allüberall gerühmt wurde. Sie wurde die anima lucens der späteren Philosophie. Der Keim, der in ihr liegt, entwickelte sich nach und nach zu einer zweigreichen, blättervollen Pflanze, die alle Gebiete des Lebens und Wissens in Schatten stellte. Das Empirische wurde von der Philosophie verlassen und das Allgemeine, der Begriff zur Herrschaft erhoben. Die reine Vernunft, das Selbst wurde Ursprung der Wahrheit, Hauptmittelpunkt aller Deduktionen, Nahrungsquell des Geistes. Dadurch versetzte sich die Philosophie in den ausgeprägtesten Gegensatz zur Wirklichkeit. Im Leben ist die Subjektivität nicht Princip, sondern Resultat. In der Philosophie machte sie sich zum Prinzip und alles Übrige zu ihrem Resultat. Darin spricht sich der Gegensatz zwischen Philosophie und Leben vorläufig am deutlichsten aus.

J. G. Fichte erhob die Autonomie der reinen Vernunft zum Princip der theoretischen Philosophie und machte dadurch die

---

[1]) Philos. Journal. VII. 2. Heft S. 113.

Philosophie zur höchsten, zur schlechthin durch sich giltigen und möglichen, zur bildend schöpferischen Wissenschaft. Das Princip der Autonomie ergriff Fichte mit der eigenthümlichen Energie und fieberhaften Erregtheit eines nach einem mächtigen Stützpunkt ringenden Geistes. Wie durch einen unerwarteten Aufschwung der Seele zu einer hohen, urplötzlich einleuchtenden Wahrheit, wie durch ein leidenschaftliches Ergriffenwerden von der magischen Kraft eines begeisternden Gedankens entstund in ihm die Wissenschaftslehre. Kant rang noch mit dem Princip der Autonomie, er suchte es schleichend und auf Umwegen zu ergreifen, da es seiner theoretischen Philosophie widersprach. Fichte fand es fertig vor und es ward ihm sogleich Alles in Allem. Was Kant, als wäre er gedrückt und beängstigt durch den Widerspruch mit sich selbst, in knöcherner Weise erläutert und zurückhaltend mit trübenden Worten umspinnt, erscheint bei Fichte frei entlassen als der haltlos sich bewegende Fluß eines Alles mit sich fortreißenden Gedankens. Zu einem verzehrenden Feuer bricht in Fichte der Funke hervor, den Kants grübelnder Geist sorgfältig verhüllte Eine neue Welt erschließt sich ihm dadurch, erhaben über alles gewöhnliche Denken und Wissen. Ihr gegenübe ist die empirische ein eitler Schein, lügenhaftes, vermeintliches, eingebildetes Sein. Der Wissenschaftslehre ist alles Wissen und Denken der nicht in ihre Mysterien Eingeweihten Vorurtheil, nothwendiger Irrthum. Außer dem Sein, das in ihr entwickelt wird, gibt es kein Sein, außer dem Leben, das sie eröffnet, kein Leben. Tod ist alles Wissen und Sein, das nicht durch sie der Menschheit wird. Sie ist allein geistig, bewegt, schaffend — kräftiges, quellendes, rauschendes Leben. Aus des Raumes und der Zeit verworrenem Weben soll man sich daher losringen können und in sie, den ewigen Bronnen des Guten, Wahren und Schönen tauchen. Die sinnlichen Hüllen soll man

abstreifen und Alles, was von dieser Welt ist, vernichten und in ihr ein unverschleiert göttliches Leben genießen, welches allein das Sterben überdauert. Denn in ihr soll die Flamme der Ewigkeit in jungfräulicher Reine brennen, in ihr sollen sich die Urgesetze der Geisterwelt in ursprünglicher Großartigkeit entfalten.

Fichte tritt durch diese Isolirung der Wissenschaftslehre von aller empirischen Beimischung, durch das Bewußtsein, in ihr das einzig reale Wissen, schlechthinnige Gewißheit und Klarheit über alle Dinge Himmels und der Erde zu besitzen, in eine ganz eigenthümliche Stellung zur empirischen Welt. Einerseits sieht er von der im freien Aether schwebenden Wolke seiner Philosophie stolz auf die niedrige Welt herab, welche klagt, daß sein Ergebniß auf sie nicht passe und ruft ihr verachtend zu: ich rede auch gar nicht von eurer Welt, denn ihr und eure Welt, taugen allzumal nicht viel; anderseits will er daß diese Welt ergriffen werde von dem neuen Geiste seiner Lehre, um ein würdigeres Leben darzustellen. Einerseits belächelt er den allgemeinen Irrthum der Menschheit und zieht sich zurück in die unberührte, stille, heilige Einsamkeit theoretischer Betrachtung und verschmäht es in seiner Erhabenheit an den Schicksalen der Menschen theilzunehmen, in dem heißen Streite des Lebens mitzuringen und mitzukämpfen; anderseits nähert er sich den Menschen, die durch den sanfteren oder stärkeren Kitzel der Nerven sich bestimmen lassen, den Maschinen, wie er sie nennt, die das Eingreifen eines Rades in das andere unwiderstehlich zwingt, den von Sonderinteressen eingenommenen Kleingeistern, die Alles mit ihren Augen sehen, mit ihren Ohren hören, mit ihren Händen tasten wollen, und ist voll des innigen Wunsches sich mit ihnen zu verständigen. Es ist eine aus seiner vereinsamten Subjektivität, aus dem unüberwindlichen Schmerze des Fürsichselbstseins hervorbrechende Sehnsucht nach dem Leben, welche in

ihm den Entschluß erwachen läßt, die Wissenschaftslehre praktisch zu machen. Aber wie die empirische Wirklichkeit mit ihr vereinigen? Das Leben und die Philosophie stehen sich nach Fichte wie zwei entgegengesetzte Welten gegenüber. Sie schließen sich gegenseitig aus. Die Brücke erblickt Fichte in einer durchgreifenden Erziehung des Menschengeschlechtes. Das gab seiner Philosophie eine reformative Tendenz.

Idee der Wissenschaftslehre. Das absolute Ich als Princip der theoretischen und praktischen Philosophie.

Philosophie ist Wissenschaft. Eine Wissenschaft besteht aus Sätzen, welche systematisch mit einem obersten Principe zusammenhängen und sich in ihm zu einem Ganzen vereinigen. Darüber sind Alle einig. Aber damit ist noch nicht der Begriff der Wissenschaft erschöpft. Es muß wenigstens ein Satz sein, der vor aller Verbindung ausgemacht gewiß, unbezweifelbar ist. Denn wenn kein Satz unter den systematisch Verbundenen absolut gewiß wäre, dann würde auch das Ganze es nicht sein. Es gäbe dann keine Wissenschaft. Wäre aber ein solcher Grundsatz aufzufinden, dann würde allen übrigen Sätzen durch ihn Gewißheit zu Theil. Sie würden mit ihm gleiche Gewißheit gemein haben. Die Wissenschaft würde erst Wissenschaft. [1])

Jede Wissenschaft muß daher einen Grundsatz haben. Sie muß wie ein Gebäude sein. Ihr Hauptzweck ist Festigkeit. Nur wo der Grund fest ist, kann sie diesen Zweck erreichen. Sie kann aber auch als eine Wissenschaft nur einen Grundsatz haben. Wie läßt sich nun die Gewißheit des Grundsatzes an sich und die Möglichkeit der Wissenschaft aus ihm begründen? Die Beant-

[1]) Über den Begriff der Wissenschaftsl. 1798. S. 3.

wortung dieser Frage wäre selbst eine Wissenschaft und zwar eine Wissenschaft der Wissenschaft — Wissenschaftslehre. [1])

So leitet Fichte die Nothwendigkeit einer Wissenschaft ab, welche die oberste unter allen andern sein muß, welche die Möglichkeit der Grundsätze aller Andern Wissenschaften zu begründen und die Bedingungen und Grade ihrer Gewißheit zu erforschen hat. [2]) Diese Wissenschaft ist die Philosophie.

Die Philosophie, als allgemeine Wissenschaftslehre ist selbst Wissenschaft. Sie muß daher selbst einen obersten Grundsatz haben. Dieser muß nun ein solcher sein, vermittels dessen nicht nur die Wissenschaftslehre selbst, sondern alle andern Wissenschaften und Arten des Wissens abgeleitet werden können. Er kann sich demnach auf kein anderes Wissen gründen. Er muß voraussetzungslos, unmittelbar, schlechthin durch sich selbst gewiß, unabgeleitet und — weil Satz alles Wissens — nur sich selbst gleich sein. Dieser erste Satz der Wissenschaftslehre, sagt Fichte, ist gewiß, weil er gewiß ist, und Alles, was gewiß ist, ist gewiß, weil er gewiß ist, und es ist nichts gewiß, wenn er nicht gewiß ist. [3]) Er ist der terminus a quo alles Wissens.

Der erste Satz der Wissenschaftslehre muß auch ein materiales und formales Princip sein. Er muß Inhalt und Form haben, und beide müssen sich in ihm durchdringen, zu einander passen. Denn durch ihn müssen alle übrigen Sätze der Wissenschaftslehre, und was implicite damit gesagt ist, alle übrigen Wissenschaften und ihre Sätze der Form sowohl, als der Materie nach bestimmt werden können. [4]) Das heißt mit andern

[1]) A. a. O. S. 9 — 13.
[2]) Das. S. 16.
[3]) Das. S. 18.
[4]) Das. S. 19, 22.

Worten: das Princip der Wissenschaftslehre muß Ur- und Grundprincip der Welt sein, es muß den Kosmos aus sich entwickeln können. Die Logik kann darum die Wissenschaftslehre nicht ersetzen, weil die Sätze der Logik blos die Form bestimmen, die Wissenschaftslehre aber auch den Gehalt geben soll. Sofern die Logik Wissenschaft ist, beruht sie vielmehr selbst auf der Wissenschaftslehre, ist durch sie bedingt und bestimmt. [1]) Die Wissenschaftslehre allein kann demnach absolute Totalität sein, und alle andern Wissenschaften müssen ihr gegenüber endlich erscheinen. Ihr Wirkungskreis allein ist unendlich und ihr Wesen allein absolut schöpferisch. [2]) Nun fragt es sich aber: Gibt es einen solchen höchsten Grundsatz des Wissens? kann er gefunden werden? Fichte antwortet darauf: Gibt es keinen, so gibt es überhaupt nichts unmittelbar Gewisses, gibt es aber etwas unmittelbar Gewisses, so muß dieses das geforderte Princip sein [3]) Beweisen läßt er sich nicht, wenn er absolut erster Grundsatz sein soll. Er muß ergriffen werden, weil er als höchstes Princip des Wissens alle unsere Ideen durchziehen und in allen Thatsachen unseres Bewußtseins zu finden sein muß Er wird mit allen Handlungen des Geistes nothwendig mitgedacht. [4])

Man braucht also, um das alles Wissen durchwaltende Grundprincip zu finden, nur irgend eine Thatsache des Bewußtseins aufzugreifen, und dieselbe von Allem, was an ihr empirisch gleichgültig ist, zu befreien — Alles von ihr abzusondern, bis auf das nicht mehr Absonderbare, wovon man nicht wegdenken kann. [5]) Das absolute remanens wird das absolute Princip

---

[1]) A. a. O. S. 46, 47.
[2]) Das. S. 44.
[3]) Das. S. 24 ff.
[4]) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. 1802. S. 1, 2.
[5]) Das. S. 2.

sein. Fichte analysirt sonach den Satz der Identität: A = A. Was ist, fragt er, an diesem Satz wesentlich und was unwesentlich? Der Subjektbegriff und Prädikatbegriff sind zufällig Denn der Satz ist nicht gleichgeltend mit: A ist. Statt A kann man füglich B, C oder D setzen. Statt: A = A könnte man: B = B sagen. Wesentlich ist daran blos der Zusammenhang zwischen beiden Gliedern, die Copula, das „ist" — die Thathandlung des Setzens — die Thathandlung des Ich. Der Satz der Identität ist nur durch das Setzen des Ich. Das Ich ist eben die Kraft des Setzens, das schlechthin identische Thun in allen Urtheilen. Das Ich ist absolutes Princip, da Alles andere nur durch es ist.[1])

Fichte bestimmt daher den ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre als absolute Setzung des Ich: Ich bin Ich oder: Ich bin schlechthin, was ich bin, oder: Das Ich setzt schlechthin sein eigenes Sein. Dem ersten Grundsatz entspricht die Kategorie der absoluten Position oder Realität. Aus dem Ich kommt demnach alle Realität. Es kann etwas nur sein, wofern das Ich ist.[2])

Das Ich setzt aber nicht nur sich selbst, sondern seinem Sein auch ein anderes, das Nicht-Ich gegenüber. Dies kann gleichfalls nicht bewiesen werden. Es ist unmittelbare Thatsache. Darum lautet der zweite Grundsatz der Wissenschaftlehre: Das Ich setzt sich schlechthin ein Nicht-Ich entgegen. Dem zweiten Grundsatz entspricht die Kategorie der Negation.[3])

Diese beiden Grundsätze widersprechen sich. Denn wenn das Nicht-Ich gesetzt wird, wird das Ich nicht gesetzt; das Nicht-Ich hebt das Ich auf. Dem Satz Ich = Ich widerspricht der

---

1) A. a. O. S. 3 — 10.
2) Das. S. 10, 11.
3) Das. S. 15, 18, 20.

Satz Ich = Nicht-Ich. Nun soll aber das Nicht-Ich durch das Ich und im Ich gesetzt sein. Die Wissenschaftslehre hat diesen Gegensatz zu vereinigen. Ich und Nicht-Ich, Sein und Nichtsein, Realität und Negation müssen nebeneinander bestehen können. Sie dürfen sich nicht vernichten. Es ist nicht zu erwarten, sagt Fichte, daß irgend Jemand diese Aufgabe anders beantworten werde als folgendermaßen: sie werden sich gegenseitig einschränken. *Das Ich sowohl, als das Nicht-Ich müssen schlechthin theilbar gesetzt werden.* Aus dieser Auflösung des Widerspruches durch die gegenseitige Einschränkung der Gegensätze entsteht der dritte Grundsatz: *Das Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.* Diesem Grundsatz entspricht die Kategorie der *Limitation.* [1])

In diesen drei Grundsätzen der Wissenschaftslehre behauptet Fichte Alles das erschöpft zu haben, was überhaupt schlechthin und unbedingt gewiß ist. Darüber geht keine Philosophie hinaus. Alles, was ein vollständiges System der Philosophie enthalten soll, muß sich aus dem Aufgestellten ableiten lassen. Aus den drei Grundbegriffen muß sich Alles entwickeln lassen und in ihre Grundform: *Thesis, Antithesis* und *Synthesis* das ganze Dasein fügen können. [2]) Dieses Schema ist Weltgesetz. Das Ich als Ausgangspunkt erweitert sich somit, indem es durch die Wissenschaftslehre entwickelt wird, zu einem festgeschlossenen System der Welt. Alle Glieder dieses Systems müssen nothwendig eines aus dem andern hervorgehen und wie Glieder einer Kette eines in das andere eingreifen. Der

---

[1]) A. a. O. S. 21 – 23, 24, 27, 57.

[2]) Das. S. 34, 35. „So wenig Antithesis ohne Synthesis oder Synthesis ohne Antithesis möglich ist; ebenso wenig sind beide möglich ohne Thesis, ohne ein Setzen schlechthin — ohne das Ich".

Philosoph hat keinen andern Absichten Rechnung zu tragen, als die inneren Zusammenhänge des Gedankens zu entwickeln, gleichsam das Ich aufzurollen. Das Ich als absolutes Princip der Natur und Geschichte, des Seins und des Sollens hat er in seiner eisernen Gesetzmäßigkeit durchzuführen. Um Alles andere darf er nicht besorgt sein, denn Alles liegt im absoluten Princip eingewickelt. Es legt sich auseinander — und eine unendliche Vielfältigkeit zieht vorüber. Der verschlossene Keim wuchert in tausendfältigen Windungen in reicher Fülle und Mannigfaltigkeit hervor. Das Ich erarbeitet sich zum Kosmos aus eigener Kraft. Alle Philosophie, die ein anderes Princip hat, betrachtet die Wissenschaftslehre als ein traumartiges Versunkensein in einen blöden Naturinstinkt. Sie sieht diesen in früheren Philosophien nur hie und da von einzelnen lichten Momenten unterbrochen. Solche sind z. B. das cogito ergo sum des Cartesius und der pantheistische Substanzbegriff des Spinoza. Beide waren vor Fichte von dem Streben, das absolute Princip im Ich zu ergreifen, beseelt. [1])

Aus dem letzten der drei Grundsätze der Wissenschaftslehre ergeben sich nothwendig zwei neue Sätze, welche zu Principien der t h e o r e t i s c h e n und p r a k t i s c h e n Philosophie werden. Der Satz der Theilbarkeit des Ich besagt nämlich, daß so viel Theile das Ich Negation in sich setzt, es so viel Theile Position in das Nicht-Ich verlegt, daß Negation des Ich in sich Realität des Nicht-Ich ist, und umgekehrt. Das bestimmende Ich setzt sich also als bestimmt werdend, und das bestimmt werdende als bestimmend. [2]) Das erstere ist das leidende, beschränkte, das

---

[1]) A. a. O. S. 13, 14. Von dem alles Wissen begleitenden „Ich denke" Kants ließe sich sagen, daß es der Ausgangspunkt für den absoluten Idealismus geworden.

[2]) Das. S. 55.

theoretische Ich; das letztere ist das thätige, unbeschränkte, das praktische Ich. Der Satz: das Nicht-Ich bestimmt das Ich ist sonach Grundsatz der theoretischen Philosophie und der Satz: das Ich bestimmt das Nicht-Ich, Grundsatz der praktischen Philosophie. Wie aus dem einen alle Sätze der theoretischen Philosophie, so müssen sich aus dem andern alle Sätze der praktischen Philosophie ergeben.

Beide Philosophien haben zum Zwecke, zu zeigen, daß das Ich absolut ist, unabhängig von allen äußern Gegenständen, daß es sich von Stufe zu Stufe erhebend, in unendlich freier Bildungskraft alle seine Gegensätze überwindend, immer zur absoluten Potenz herstellt. All sein Sterben ist bloßes Scheinsterben, und es gebiert sich immer von Neuem zu ursprünglicher Jugendlichkeit, ein unbezwingbarer Proteus. Die Schranken fallen ewig vor diesem großen, mächtigen Ich. Seine sieghafte Gewalt ist das unbeschränkte Streben in immer neue Formen seiner Thätigkeit zu übergehen und aus ihnen immer wieder zu sich selbst zurückzukehren, um neue Schöpferkraft aus den Quellen zu trinken, die aus ihm selbst strömen, ähnlich wie ein wackerer Kämpe, der nach vollbrachten Thaten, in heimathlicher Stille neue Kräfte sammelt, um neue Werke seines Muthes zu vollbringen.

Die Dreifachheit seiner Momente nimmt das theoretische Ich immer zurück. Es läßt sie wie eine optische Täuschung aufsteigen, die da nur durch das Licht möglich ist, welches es selbst ist. Alles Quantum, alles Quale, alle Relation, alle Causalität ist Modifikation seines unendlichen mit sich selbst identischen Wesens. Alle Mannigfaltigkeit von Raum und Zeit bildet es, indem es von dem Centralpunkt seiner Thätigkeit ausgehend von Punkt zu Punkt in rastlosem Streben vorwärts rückt. So zieht es die Linien welche den sichtbaren Weltraum einschließen, so zeichnet

es die Abschnitte, welche Weltbegebenheiten abtrennen. Alles, was als Vorstellung gegeben ist, fällt in die Sphäre des producirenden Ich. Die Dinge an sich, die Kant selbstständig außer dem Ich bestehen ließ und mit absoluter Übermacht es bestimmend, sind durch die Einsicht der Wissenschaftslehre, daß der einschränkende, der hemmende Anstoß auf das Ich Selbstbeschränkung, Selbsthemmung des Ich ist, in einen bloßen Schein verwandelt. Streben und Gegenstreben, der centrifugale und centripetale Trieb, Selbsterhaltung und Hemmung sind im Ich selbst vereinigt. Der irrationale Faktor, die Natur, die Materie liegt selbst im Ich und ist der dem absoluten Ich entgegengesetzte Grundtrieb, welcher aber vom Ich selbst gesetzt wird. Das leidende Ich ist demnach das thätige, da es im Leiden nur sich selbst gleichsam in eine verkehrte Stellung zu sich selbst bringt. Alles Nicht-Ich ist Erscheinung am Ich, und Natur = Bild, welches das Ich hinbildet, es zugleich anschauend als Nicht-Ich. Die Intelligenz sieht nur sich selbst zu. In der unmittelbaren Vereinigung des Sehens und Seins besteht die Natur der Intelligenz Die Nichtphilosophen leben also in dem Wahn, das Selbstgebildete für das Bildende zu halten. Sie kennen nicht das wahre Sein', da sie in trunkener Vergessenheit das Bild, den Schein anstarren und ihn für Realität hinnehmen. Das Reale ist ideal, und außer dieser Realität des Idealen gibt es keine Realität. [1])

Das praktische Ich faßt sich von vornherein als wirkend. Das ist nur dadurch möglich, daß Objekt des Wirkens und Princip der Wirksamkeit Eins sind. Um zu wirken, Grund der Veränderungen zu sein, unterscheidet das Ich in sich eine wissende Kraft, welche wirkt, und eine reelle Kraft, welche nur ist, sieht aber beide vls Eins an. Es unterscheidet sich als Freiheit und Natur, welche

[1]) Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. Werke. B. I. S. 423—449.

beiden Momente es selbst darstellt. Es ist aktiv nnd passiv in Einem. Es leidet, indem es sich bestimmt. Es ist thätig, indem es die Freiheit, Wissen, absolute Causalität der Vernunft der Natur und ihrer Causalität entgegensetzt. Aber wie das theoretische Ich, so strebt das praktische sich zur absoluten Thätigkeit zu erheben, den rohen Stoff der Welt zu bemeistern, und durch die vermittelnden Glieder hindurcheilend den absolut durch es selbst gesetzten Zweck am Ende zu erreichen. Dieser Zweck ist absolute Selbstständigkeit des Ich — reine, wahre Vollkommenheit.[1])

Die beiden Endpunkte des Bewußtseins, das bestimmt werdende Ich und das bestimmende Ich, die theoretische und praktische Philosophie, werden so durch Fichte zu einem einzigen großen Resultate geführt: Zur Absolutheit, Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit des Ich, zu seiner Freiheit von allem Empirischen und seiner Herrschaft über alles Empirische, zur Erhebung der Subjektivität zum Principe und Erniedrigung Alles übrigen zum Resultate dieses Princips. Das Endresultat der Wissenschaftslehre ist somit Rückkehr in ihren absoluten Ausgangspunkt — Rückkehr des Ich zu sich selbst, nachdem es sich als die Macht aller Dinge kennen gelernt hat.

Fichte's Lehren von Moral, Recht, Staat, Gesellschaft und Religion in ihrer Stellung zum Leben.

Die Fichtische Sittenlehre ist von der Kants nicht wesentlich verschieden. Sie macht nur noch entschiedener und rigoroser das Princip der Autonomie geltend. Das Ich kann sich nur durch vollkommene Überwindung des Naturtriebes zur Höhe reiner Sittlichkeit erheben. Die Vernunft erscheint hier in vollkommenem Gegensatze zur Natur, mit der sie im ewigen Kampfe be-

[1]) System der Sittenlehre. 1798. S. V.—XVI.

griffen ist. Ihre Setzung ist Negation des motivirten Trieblebens und das sittliche Subjekt muß sich losreißen von allem, was nicht es selbst ist, wenn es sittlich heißen soll.

Der Naturtrieb geht nämlich auf etwas Materiales aus, um der Materie, um des Genusses, um der Glückseligkeit willen, der reine Trieb auf absolute Unabhängigkeit vom Naturtriebe, um der Freiheit und Selbstständigkeit willen. Das vernünftige Wesen soll sich schlechthin selbst dazu machen, was es werden soll. Es soll sich nicht bestimmen lassen, sondern sich selbst bestimmen, den reinen Trieb verwirklichen. Der reine Trieb kann sich also nur dadurch verwirklichen, daß er fordert, daß alles das *nicht* geschehe, was der Naturtrieb verlangt, dann aber, daß dasjenige geschehe, was schlechthin der freien Überzeugung als Pflicht erscheint. Nur die Handlung aus Pflicht ist Darstellung des reinen Vernunftwesens; jede andere Handlung hat einen der Intelligenz fremdartigen Bestimmungsgrund. *Das unaussprechlich Erhabene der Pflicht* ist, nach Fichte, *eben das, daß sie alles außer uns tief unter uns setzt, und es gegen uns selbst in Nichts verschwinden läßt.* Das absolute Soll besteht also darin: Was Du mit Überzeugung für Pflicht hälst, das thue, und thue es lediglich darum, weil Du Dich überzeugt hast, es sei Pflicht. Die erste Pflicht ist daher, daß jeder sich zu überzeugen suche. Das Kriterium der Überzeugung ist ein inneres, ein äußeres, objektives gibt es nicht. Wer auf Autorität hin handelt, handelt nothwendig unsittlich. Durch fremde Urtheile, durch gegebene Gesetze geleitetes Handeln ist gegen die Moral, ist absolut Sünde, weil es im offenbaren Widerspruch zum Kriterium der Sittlichkeit zur Autonomie des Subjekts steht. Kein Gebot, kein Ausspruch, und wenn er für einen göttlichen ausgegeben würde, ist unbedingt, weil er da oder dort steht, von

diesem oder jenem vorgebracht wurde, verbindend. Gegen den kategorischen Imperativ der Vernunft läßt sich nichts einwenden, und alle Ausflüchte dagegen sind abzuweisen. Das letzte Ziel des Menschen ist daher Selbstständigkeit, deren Wesen darin liegt, daß Alles abhängig werde vom Subjekt, dagegen das Subjekt nicht abhängig von irgend Etwas, daß in der ganzen Sinnenwelt das geschehe, was das Subjekt will, und schlechthin darum, weil es will. Es muß alles in der Sinnenwelt bearbeitet werden, Mittel werden zur Erreichung des absoluten Endzweckes, der Selbständigkeit.[1]) Die Fichtische Sittenlehre steht also in demselben Verhältniß zum Leben wie die Kantsche. Die Sittlichkeit, wie sie objektiv das Produkt aller durch die Geschichte unseres Geschlechtes vollbrachten Arbeiten, das Resultat von Jahrtausenden besteht, wird durch Fichte schlechthin abgeläugnet. Der nach den Gesetzen des Staates und der Religion gebildete Mensch ist ihr ein Sünder, da die Regeln seines Handelns ihm gegeben und nicht selbstständig in ihm entstanden sind. Hoffnung, Liebe, Glaube, diese reinen und ächten Tugenden des geläuterten Menschenthums, sind ihm antimoralische Lebensregungen eines zu bekämpfenden Naturtriebes. Fichte's Sittenlehre ist mit der Wirklichkeit gar nicht zu vereinigen. Sie ist allem Menschlichen absolut entgegengesetzt. Für den Menschen entsteht die Richtschnur für sein Handeln, das Sittengesetz nicht durch bloße Selbstgesetzgebung. In Atome würde die Gesellschaft auseinanderstäuben, wenn Jeder nur seiner eigenen Einsicht folgen würde. Das Band, das alle Individuen zu einer sittlichen Totalität verbindet, muß wo anders herkommen als aus der Selbstüberzeugung aller Einzelnen. Es kann nur gegeben sein durch eine

---

[1]) Sittenlehre. S. 52 f. 188 f. 200 f. 211. f. 220. 228 f. 304.

Vernunft, die außer und über allen Einzelnen steht. Die Individualitäten sollen die Überzeugung haben, daß die Gegebenheit des absoluten Sittengesetzes durch die Autorität — durch Gott und die Geschichte nothwendig ist. Du sollst innig mit Deinem ganzen Denken, Fühlen, Streben an die Geschichte Dich anschließen, Dein individuell freies Eigenleben der Bestimmung durch objektive überkommene Gebote unterwerfen, und so allseitig diese auf Dich einfließen, so allseitig Dein Inneres ihnen entgegenbilden! Das ist der kategorische Imperativ, der erschütternd aus dem innersten Marke des Lebens hervortönt, und jede Moral, die auf Selbstständigkeit der subjektiven Einsicht gegründet ist, unbarmherzig richtet.

Das Erhabene der wahren Pflicht ist, im Gegensatz zu Fichte, eben das, daß die Persönlichkeit sich tief unter das setzt, was außer ihr ist, und sich selbst in Nichts verschwinden läßt. Diesem Sichselbstaufgeben des Menschen den objektiven Geboten gegenüber entsprossen allein die großen sittlichen Thaten historischer Individuen, welche die Würde der Menschheit in ungetrübtester Reinheit darstellen. Das Epitaph der Vertheidiger Sparta's zu Thermopylä mag beispielweise dafür sprechen. Sie starben nicht, weil es ihre selbstbeliebige, ihre eigne Einsicht befahl, sondern weil es das Gesetz des Vaterlandes, eine unbedingte ethische Nothwendigkeit gebot. Diese war ihnen mehr als ihr Selbst. Nicht ihr Gesetz, sondern das Gesetz war für sie absolut.

Fichte kehrt die ganze sittliche Weltordnung um. Er setzt den subjektiven Willen, die Einsicht des Einzelnen, die autonome revolutionäre Meinung den sittlichen Mächten: der Geschichte und Offenbarung entgegen. Er vertritt daher im Allgemeinen dieselbe Ansicht, welche die französische Moral des 18. Jahrhunderts, die Vorläuferin der Revolution, behauptete. Nachdem

Pierre Bayle und Pascal die Wahrheit der Gesetze des Evangeliums, der Kirche und des Staates in der Retorte der Skepsis aufgelöst und zu bloßem Dunst verflüchtigt der Welt geboten hatten, begann man die Motive des sittlichen Handelns im Subjekte selbst, im Bewußtsein zu suchen. Die Folge war, daß die Gebildeten der französischen Nation der allgemeinen Corruption, der Sittenlosigkeit, dem abgeschwächten und entnervten Bewußtsein des Volkes keineswegs durch Befestigung und Wiederherstellung des Glaubens, des volksthümlichen Rechtes und der historischen Gesetze zu steuern suchten, sondern durch Verbreitung aufklärerischer Lehren, welche das Subjekt über alle gegebenen Verhältnisse, über alle historischen Institutionen erhoben, und in der Staatsgewalt einen naturwidrigen Despotismus, in dem Dogma der Kirche einen eitlen Wahn erblicken ließen. So wollten sie eine gesunkene Gesellschaft durch Gift heilen, welches sie ihr beibrachten. Was sie dadurch verursachten war aber das Gegentheil der Genesung, sie brachten die Gesellschaft in konvulsivische Zuckungen des Todes. Alle Theile ihres Organismus begannen zu verwesen und fielen auseinander. Die Gesellschaft begann sich aufzulösen in einem revolutionären Prozeß. Wer kennt nicht die berühmten Vertreter dieser Lehren! Wer kennt nicht den frivolen und gesinnungslosen Freund des königlichen Philosophen von Sanssouci! Wer kennt nicht den Ausgangs und Mittelpunkt der Revolution und Aufklärung, den schwärmerischen Genfer Protestanten mit seiner von Leidenschaft gehobenen Beredsamkeit! Baut er nicht wie Fichte die Moral auf die Einsicht des Einzelnen, auf das Fundament des Gewissens allein, auf einen subjektiven sittlichen Instinkt für das Gute und Gerechte, der über jeder Autorität steht? Ist der im Emile ausgesprochene Grundsatz: „Alles was ich für gut finde, ist gut“ mit dem Fichtes: „Sei dir selbst Alles oder du bist nichts,“ als

identisch zu betrachten? Oder ist das Moralprincip Robespierre's ein anderes, als das unseres deutschen Philosophen. Wir glauben, daß Fichtes Moral ins Leben eingeführt nur dieselben Wirkungen thun müßte, als wie die der Männer der Revolution. So wie sie in ihrem Principe dem Naturalismus diametral entgegen ist, so stimmt sie in ihren Resultaten und in ihrer Stellung zum Leben und zur Gesellschaft vollkommen mit demselben überein. Die destruktive revolutionäre Richtung der Fichtischen Philosophie tritt erst in der Rechts- und Staatslehre in eminenter Weise hervor. Die Rechtslehre geht wie die Sittenlehre aus dem Grundsatze der praktischen Wissenschaftslehre, der absoluten Aktivität des Ich hervor. Der Begriff des Rechts muß also ein ursprünglicher Begriff der Vernunft sein, und kann so wenig wie der der Sittlichkeit aus der Erfahrung abgeleitet werden. Fichte leitet folgendermaßen die Norm ab, wie ein vernünftiges Wesen auf eine bestimmte Weise handeln soll. [1]) — Sobald man den Begriff Mensch vollkommen bestimmen will, so wird man von dem Denken des Einen aus zur Annahme eines zweiten und dritten getrieben, um den ersten zu erklären. Menschen sind aus dem Begriffe Mensch eine streng zu erweisende Wahrheit. Aus dem Begriffe Mensch folgert Fichte den Begriff der Gattung mit Nothwendigkeit. Das Ich kann aber nicht noch andere Ich, das freie Vernunftwesen nicht noch andere freie Vernunftwesen annehmen, ohne sich selbst, als mit ihnen in einem Verhältnisse stehend, zu setzen. Dieses Verhältniß ist das Rechtsverhältniß. [2]) Der Begriff des Rechts ist also durch den Begriff des freien Vernunftwesens in seinem Sichselbstunterscheiden von andern freien Ver-

---

[1]) Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftsl. 1796. Seite X.

[2]) Das. S. 31 — 35.

nunftwesen bedingt. Aus der gegenseitigen Beziehung des Ich zu andern Ich muß er abgeleitet werden. Jedes freie Vernunftwesen hat eine bestimmte Sphäre der Thätigkeit, von der es alle andern ausschließt. Das Recht dieser Ausschließung ist das persönliche Urrecht. Es muß daher dieses Recht in Allen wahren, die Sphären der Thätigkeit aller andern Individuen schonen, ihre Freiheit nicht beschränken. Der erste Grundsatz des Rechts lautet: Jedes freie Wesen muß es sich zum Gesetz machen, seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller andern einzuschränken. Nun ist aber eine Gemeinschaft, ein Zusammenleben nur dann möglich, wenn alle Personen das Gesetz sich gegeben haben, die Freiheit der andern zu schonen. Auf den, der sich es nicht gegeben hat, ist das Gesetz gar nicht anwendbar; er kann daher gezwungen werden. So leitet Fichte das Zwangsrecht ab. [1])

Wenn man aber nun fragt, wie weit die Freiheit eines Jeden reicht, welche Grenzen die Thätigkeit eines jeden Individuums hat, so antwortet Fichte darauf: diejenigen, welche die eigene Vernunft einem Jeden vorschreibt. Da aber, fügt er diesen Grundsatz einschränkend hinzu, die von der Vernunft vorgezeichneten Grenzen nicht von allen Individuen beobachtet werden, und nur unter der Bedingung, daß Alle die von der Vernunft vorgezeichneten Freiheitssphären Aller respektiven ein Rechtszustand möglich ist, so muß eine Normirung der Freiheit durch eine positive Gesetzgebung existiren, und eine zwingende und wachende, eine exekutive Gewalt bestehen. Daraus folgt nun der Begriff des Staates. Die gesetzgebende, souveräne Macht ist das Volk. Die Regierung ist minder gesetzgebend als vollziehend. Sie wird von einem Nationalkonvent, dem

---

[1]) A. a. O. S. 104. 108.

Ephorat beaufsichtigt und ist in all ihrem Thun demselben streng verantwortlich. Die wachende Gewalt ist die Polizei. Ihr weist Fichte einen sehr großen Wirkungskreis an.

Fichtes Privatrecht geht eigentlich in der Regel auf: thue dem andern nicht, was du nicht willst, daß man es Dir thue, und die darauf bezügliche Aufgabe der Regierung in der Aufrechthaltung dieser Regel durch Zwang. Sein Staat im Ganzen hat das Ansehen eines Wächterstaates, wie Plato's Republick. Er ist eine πολιτεί'α τῶν φυλακῶν, Volk, Nationalkonvent und Regierung überwachen und beaufsichtigen sich gegenseitig. Es giebt nur Wächter und Bewachte. [1]) Der Demokratismus Fichtes bricht aber trotz der vielen Einschränkungen der Souveränität des Volkes dennoch durch, indem er dem Volke das Recht der Revolution einräumt, das Recht, die Regierung jeden Augenblick in Anklagezustand zu versetzen und zu suspendiren, des Hochverrathes zu beschuldigen und sich eine andere Verfassung zu geben. Darein setzt er den Fortschritt des Staates. Es gibt für Fichte nur eine unberechtigte Revolution von Oben, wenn die an der Spitze stehenden Macht Gewalt gebraucht, um ihre Befehle durchzusetzen. Die von Unten aus ist berechtigt. Sie ist die neue Bahnen brechende, produktive Kraft. Fortlage nennt daher sehr richtig Fichtes Staat eine gesetzlich organisirte Revolution.[2]) Der Einfluß der französischen Revolution auf Fichtes Ansichten ist hier nicht zu verkennen. Er begrüßte diese Zeitbegebenheit mit dem lebhaftesten Jubel und knüpfte die größten Hoffnungen an ihr Gedeihen, die er selbst in den Zeiten der wildesten Anarchie nicht aufgab. Sein Staat stellt eigentlich das begriffliche Abbild der französischen Revolution dar. Die Revolution

---

[1]) A. a. O. S. 200 ff.

[2]) Genetische Geschichte der Philosophie 1852. S. 129.

biethet den Anblick einer Entwicklung, wie sie durch den subjektiven Willen erzwungen sich in den gewagtesten Sprüngen aus einer Verfassung in die andere wirft. Daher kommt der regellose Proceß ihres Fortschreitens, in dem sich Nichts erhalten kann, sondern Alles im Entstehen schon dem Untergange geweiht ist. In Fichtes Staate ist ein konvulsivisch agitirter Fortgang zur Regel gemacht, in Permanenz erklärt, zur absoluten Bestimmung der Gesellschaft erhoben.

So sehr Fichte in legislativer Beziehung das demokratische Princip in seinem Staate zur absoluten Geltung bringt, so wenig Bedeutung verleiht er ihm in national-ökonomischer kultur- und handelspolitischer Hinsicht. Auf diesem Gebiete ist er absoluter Feind des tout par le peuple. Er perhorrescirt das laissez aller! laissez faire! und huldigt der extravagantesten Centralisation. Das tout pour le peuple, mais tout par l'etat ist sein entschiedendstes Losungswort. Man kann freilich auch hier bemerken, daß dieses Umschlagen des Standpunktes der Geschichte der Revolution analogisch zur Seite steht. Fichte legt die Sorgen für das Wohl und die Glückseligkeit des Volkes ganz in die Hände des Staates. Nur unter seiner Bevormundung kann die Nation gedeihen. Er schreibt dem Staate die Maßregeln vor, die er ergreifen soll, um den Wohlstand der Bürger zu fördern, um die Kultur auf den höchsten Punkt der Vollendung zu bringen. Der Staat soll die Arbeit und den Ertrag derselben vertheilen, er soll die Gewerbe anführen und leiten, alle industriellen und commerziellen Verhältnisse beaufsichtigen, die Kapitalien regeln, die Preise der Waaren bestimmen, so daß dem Bürger eigentlich nichts zu thun übrig bleibt, als zu arbeiten und zu genießen. Um diesen Zweck zu erreichen, soll sich der Staat von allem Verkehr mit den andern Staaten abschließen und wie in politischer und

juridischer, so auch in ökonomischer Beziehung sich gänzlich von allen andern absondern. Der Gedanke der Abgeschlossenheit eines jeden Staates, die Idee seiner Selbstgenügsamkeit entspricht eigentlich ganz der Wissenschaftslehre. Denn hier ist der Staat als ein großes, aus allen einzelnen zusammengeronnenes Ich betrachtet, welches wie jedes einzelne als eine strenge Einheit und Abgeschlossenheit sich selbst setzt und alle andern als Nicht-Ich von sich ausschließt, in seiner Sphäre allein thätig ist, ohne die Sphären der andern anzutasten, ohne in die Thätigkeit der andern einzugreifen. Erst wenn alle Staaten, meint Fichte, sich so, jeder zu einem kleinen China, geregelt haben werden, wenn das System der Abschließung allgemein geworden sein wird, wird der ewige Friede in die Welt einziehen. Jede Nation wird in einem großen Wohlstande leben. Was jeder Bürger bedürfen wird, wird er haben. Durch gegenseitigen Austausch der Erzeugnisse wird die Befriedigung der Bedürfnisse Allen möglich und das Geld unnöthig werden. Bei der Fortdauer seiner Arbeit wird Jeder in einem immer gleich glückseligen Zustande verbleiben, niemals verarmen. Einer wird den Andern nicht betrügen können, auch wenn er es wollen wird, denn er wird Keinen finden, den er übervortheilen könnte. Die Abschließung des Staates führt Fichte bis auf das Verbot des Reisens durch und gestattet es nur zum Besten des Staates den Gelehrten und Künstlern. Nur Gelehrte und Künstler dürfen in freie Mittheilung treten. Sie haben die Fortschritte der Wissenschaft aus einem Staate in den andern zu tragen. Denn die Wissenschaft ist nicht Nationalgut, sondern gehört der Menschheit an. Sie stellt die vereinigte Kraft des Menschengeschlechtes dar und ist das Band, das alle Nationen miteinander verbindet. [1])

---

[1]) Der geschlossene Handelsstaat 1800. S. 61. ff. 198. ff. 269 f. 274.

Der empirische Staat soll gegen die Vernünftigen gehalten, den Fichte entwirft, nur ein zufälliges Produkt der Willkühr sein. Es ist daher Pflicht ihn annähernd dem geschilderten Vernunftstaate zuzubilden. Aus der Vernunft, aus der alles Gute, dessen die Menschheit theilhaft ist, fließt, soll auch die Gesetzgebung herkommen; durch die Natur wird dem Menschen nichts Rechtes und Gutes. Das einzige Gut das ihm durch sie ward, die Möglichkeit aus der Vernunft zu produciren, muß der Mensch anwenden, er muß, wie Fichte sagt, seine Kunst üben. Wer es übernimmt, Gesetze zu geben, der soll daher zuerst untersuchen, was in der Vernunft Rechtens ist. Denn der Ausspruch der Vernunft ist allein schlechthin gültiges, allgemeines Gesetz: was sie gebietet, muß schlechterdings geschehen; was sie erlaubt, darf schlechterdings nicht gehindert werden. Zu den durch Vernunft geforderten Verhältnissen sich zu erheben ist Bestimmung des Menschen. [1])

Im Vernunftstaate zu leben ist für Fichte aber noch nicht der höchste Zweck der Menschheit. Die permanente Anarchie und die absolute Abschließung jeder Nation sind nur als der Durchgangspunkt zu einem höhern Ziele zu betrachten. Dieses ist: den Staat ganz entbehrlich zu machen, aufzulösen, zu vernichten, alle Regierung und Gesetzgebung überflüssig und unnöthig zu machen. Der Rechtszustand soll Zustand Aller werden, die Vernunft soll herrschen. Dieser Zustand wird von Fichte das Vernunftr e i ch genannt, das Zeitalter vollkommener Glückseligkeit, das von Christus prophezeite Millennium, wo Gottes Reich auf Erden sein wird. Der Menschheit früheres Leben wird mit dem Eintreten dieses Zustandes allen Werth verlieren. Mit dem Beginnen des Reiches wird erst

---

[1]) Der geschlossene Handelsstaat. S. 1. — 4. Grundzüge des gegenw. Zeitalters S. 1806. S. 320 f.

ihr wahrhaftes Leben beginnen, erst eingeführt und geboren werden. Ähnlich wie Kant, sagt Fichte: Vorher ist nur das Embryo eines Menschengeschlechtes, mit dem die Zeit schwanger geht. [1]) Das Hauptmerkmal des Reiches wird die Freiheit sein, denn jeder soll frei sein. Freisein heißt aber: erste unabhängige Ursache sein, was sich auch ausdrücken läßt: durch keine andere Ursache gezwungen werden. Der Zwang ist absolut gegen das Recht. Wenn das absolute Recht sein wird, wird daher kein Zwang sein. Jede Macht wird aufhören auf den Menschen bestimmend einzuwirken, und er wird nur seiner eigenen Einsicht, seinem Gewissen folgen. Das Recht wird innerlich, der gute Wille des Rechts auf Jedermanns Einsicht gebaut sein. Das Ewige und Unveräußerliche des Rechtszustandes wird eben dies sein. Zustand der Noth ist dagegen der jetzige, wo man gehorchen muß einem Gesetze, das gegeben ist. Zwang wird Erziehung, der Zwingherr zugleich Erzieher, Bildner der Einsicht sein. Dadurch wird der Zwang aufhören Zwang zu sein, das Schwert der Gerechtigkeit sich in das milde und weisende Wort verwandeln Herrscher soll der höchste Verstand sein, der Verstand, den alle haben sollen. Dazu wird sich Niemand aufwerfen, sich selbst dafür erklären können, auch nicht der, der ihn hat. Er wird sich bewähren müssen durch schöpferische, Allen offenbare und sinnliche Gewißheit tragende Thaten. Nur wer Andere zu objektiver Erkenntniß zu bringen vermag, der besitzt ihn, wer mit offenbarender Evidenz die Andern zu ergreifen vermag, der hat ihn. Er selbst braucht daher nicht für sich zu sprechen. Das Dasein der von ihm zur Evidenz der Wahrheit Erhobenen zeugt für ihn. Herrscher wird der Lehrer sein. Gegen ihn sind die jetzigen Herrscher die Stockblinden, Glieder in der Tradition, Noth-

---

[1]) Staatslehre oder über das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftreiche. 1820. S. 58.

herrscher, Vertragskönige. Aller Unterschied der Stände und der Abstammung, Grundbesitz und persönliches Eigenthum werden aufhören und verfallen. Jedes Streben nach Macht, alle zugestandenen Privilegien, Reichthum, Prunk und Luxus werden verschwinden. Der letzte Erbe der Souveränität wird, falls ein solcher vorhanden sein wird, eintreten müssen in die allgemeine Gleichheit und sich der Volksschule übergeben. Unsere Welt, in der wir jetzt leben ist der gerade Gegensatz des Reiches; zerflossen und der Realität beraubt in der Wurzel, leben wir in einem probirenden und problematischen Begreifen, so daß es uns selbst schwer wird einen andern Zustand zu begreifen. [1])

Fortlage stellt Fichte in eine Linie mit dem französischen Edelmann, welcher in einem abenteuerlich bewegten Leben ähnliche Pläne zur Ausführung zu bringen versuchte. Was Fichte, sagt Fortlage, als Theorie in den Rahmen der Zukunft zeichnete, suchte St. Simon in Gestalt einzelner und einseitiger Pläne auf der Stelle ins Werk zu setzen. St. Simon war ein spekulativer Industrieller und Nationalökonom, Fichte ein spekulativer Ethiker. St. Simon strebte auf seinem Wege, wie Fichte auf dem seinigen, demselben Ziele zu. Der eine ist der Weg Frankreichs, der andere der Weg Deutschlands. [2])

Es ist auch hier dasselbe zu bemerken, was wir bereits bei Fichtes Sittenlehre bemerkt haben, daß Fichtes Lehre in ihrem Principe zu den französischen Revolutionsdoktrinen einen schroffen Gegensatz bildet, in ihren Resultaten und Folgen für das Leben aber mit ihnen übereinstimmt. Übrigens sind die Ideale so alt wie das Menschengeschlecht. Man braucht sich nur in dieser Beziehung an Pythagoras, Plato, Campanella, Thomas

[1]) A. a. O. S. 73 f. 78 f. 88 f. 93. f. 268 f. 282 f. Politische Fragmente. Werke. B. VII. S. 603.

[2]) Genet. Gesch. d. Philos. S. 457. f.

Morus zu erinnern. Alle diese Ideale sind am Baume des Lebens verwelkt wie taube Blüthen. In den Flug der Zeiten, in den Lauf der Entwicklung haben sie nie einen frischen Hauch gesendet — die blassen Kinder der Abstraktion. Dionys von Sicilien ließ sich nicht überreden, Plato's Ideal in Wirklichkeit zu übersetzen. Die Krotoniaten erhoben sich im thätlichen Aufstande gegen den zur politischen Bedeutung sich aufschwingenden Pythagoräischen Bund und zwangen die philosophischen Reformers zur Flucht nach Metapontum. Der Realismus des Lebens duldet nicht die Einmischung idealistischer Stoffe. Er scheidet sie aus mit derselben Vehemenz, mit der jeder Organismus nicht assimilirbare Substanzen aus sich entfernt. Darum vernichtet das Ideal des Fortschrittes zustandsvolles Werden, wenn es ihm gelingt, die Massen mit seinem traumhaften Schimmer zu blenden und zu bethören, wie der aus dem Organismus nicht mehr wegzubringende fremdartige Stoff krankhafte, todbringende Krisen veranlaßt. Regelloses Sichherumwerfen aus einem Extreme in das andere, eitles Probiren, phantastisches, wahnvolles Schwärmen, vollbringungsloses Wollen sind seine Wirkungen auf das Ganze und Große der Volksgeister. Wenn die Geschichte eine Zeit mit gedachten Symptomen vorführt, so kann man im Hintergrunde fast immer ein Ideal als die causa morbi erblicken. Auch wo ein Volk wieder in das Geleise der ruhigen Evolution und geordneten Bewegung nach den heißen Tagen bachantischen Taumels eintritt, da läßt sich mit Sicherheit annehmen, daß Ideale zu Grabe getragen, und Phantasien von der Tribune des Staatsmannes in die Mansarde des Dichters verwiesen wurden. Das Ideal bildet ein umfangreiches Kapitel in der P a t h o l o g i e d e r G e s c h i c h t e. — Aus dem bis nun Vorgetragenen ergibt sich Fichtes negative Stellung zur Geschichte. Die Geschichte ist für Fichte ein blindes, triebhaftes

Probiren, Kampf des Glaubens mit dem Verstande, in welchem endlich der Verstand Sieger sein wird. Das dereinstige Vernunftreich wird ihr ein Ende machen. Gänzlicher Untergang des Glaubens im Princip des vollendeten Verstandes ist Zweck alles Geschehens. [1]) Das Geschehen ist in einem ewigen Aufhören begriffen, in einer Sublimation, und dies ist nach Fichte Fortschreiten. Die Menschheit, sagt Fichte, entwickelt sich dem individuellen Menschen analog. Wie in diesem die kleinlichen Ereignisse und Begebenheiten der Jugend nach und nach einschlafen, wie die Thaten und Erlebnisse der Kinderjahre in seinem Gedächtniß ersterben, und der Jüngling in seiner Bildung vorrückend als ein ganz verändertes, nach Grundsätzen handelndes Individuum sich erscheint und gegen seine Vergangenheit sich gleichgültig verhält, ja sich der früheren Thorheiten schämt: so auch die Menschheit im Allgemeinen. Der Weg des Geschehens im Großen ist das Vergessen der Thorheiten und kindischen Einfälle, die Scham über die Vergangenheit, das Erröthen über sich selbst. Wir sollen daher zum Bewußtsein kommen, daß wir unserer Vergangenheit immer mehr entfremdet werden. Wir sollen es zu unserem Grundsatze machen, das Thatsächliche im Vernünftigen verschwinden zu lassen, die durch Geschichte erworbenen Güter in den Lethe zu versenken. Noch scheint die Menschheit, sagt Fichte, nicht bis zum Alter des Schämenlernens heraufgewachsen zu sein; sie würde sonst weniger mit ihren kindischen Heldenthaten prahlen und einen kleineren Werth in die Aufzählung derselben legen. [2])

Freilich scheint es als stünde die Geschichtsansicht Fichtes in grellem Kontrast zu der Epoche seines Lebens, wo er als

---

[1]) Staatslehre. S. 145. f.

[2]) Trotz vielen Suchens konnte es dem Verfasser nicht gelingen, die Stelle in Fichtes Werken ausfindig zu machen, der dieses Citat entnommen ist.

Repräsentant des nationalen Widerstandes gegen Frankreich erscheint. Allein der versteckte Sinn seiner begeisterten Reden an die deutsche Nation ist nichts weniger als national. Auch hier ist Fichte Kosmopolit.

Ergriffen von der trostlosen Lage Deutschlands, von der schweren Last der Ereignisse, die das Vaterland drückte, tief empfindend die Schmach und Erniedrigung der großen deutschen Nation, sah Fichte plötzlich seinen die Menschheit umfassenden Gesichtskreis zu dem einer Nation sich verengern. Während mit klingenden Spiel und Trommelwirbel französische Truppen durch die Straßen Berlins zogen, hielt er in öffentlichen Reden den Deutschen ein Bild ihrer Erniedrigung, ihrer Kleinheit und Kraftlosigkeit vor. Erneuerte Frische und Jugendkraft, forderte er sie auf, aus der Vertiefung in ihr eigenes nationales Selbst zu schöpfen. Das klare Denken über den unmittelbar vor den Augen liegenden Zustand ihres Elends soll sie auf den Quell hinweisen, der einst die Geschichte Deutschlands kräftig belebend durchsprudelte: auf die Thatkraft des sittlichen Willens. Durch das einmüthige Erfassen sowohl der schrecklichen Lage in der Gegenwart, als auch der glorreichen Vergangenheit wollte er eine allgemeine Überzeugung in den Seelen aller Deutschen fördern, nach der sich auch das Handeln Aller gleich gestalten müßte. Die Besserung, sagte er, wird nicht von selbst kommen. Sie hängt vom Entschluß, von jenem kräftigen, durchgreifenden Entschluß ab, der nicht früher ein wenig ruhen, schlafen und träumen will, der heute das noch nicht wollen kann, wozu er morgen reifen soll, sondern der unmittelbar Leben und That zugleich ist, der ohne Wanken fortdauert und fortwaltet bis er am Ziele ist. Ein einiges Deutschland, eine einige Nation will Fichte, der Kosmopolit erzeugen, eine Nation im vollsten Sinne des Wortes, ein Deutschland, wie es seinem gei-

stigen Charakter nach, sowohl im Hinblick auf sein gegenwärtiges Wollen, als auch im Rückblick auf die Thaten seiner Vergangenheit, als harmonisches Produkt innerer Selbstbestimmung und äußerer gegebener Verhältnisse sich gestaltet. Ohne jene Verachtung der Wirklichkeit sehen wir ihn hier den starken Antrieben der Welt in ihrer Dringlichkeit und Unabweislichkeit folgen. Wen diese Gegenwart nicht aufregt, ruft er aus, der hat sicher jedes Gefühl verloren.

Aber Fichtes Wort verbarg nur die Welt und die Menschheit hinter der Nation und dem Vaterlande, zu dem er redete. Er redete nicht zu Deutschland um Deutschlands willen. Er legte die Nation nur wie eine Larve über kosmopolitische Gedanken, die sein Inneres erfüllten. Die Wendung des Idealismus zum Realismus war eine Verstellung desselben. Ein französisches Tageblatt hatte nicht Unrecht, als es zu jener Zeit, als Fichte seine Reden an die deutsche Nation hielt, die Nachricht brachte, daß ein deutscher Professor während der Invasion der Franzosen in Berlin Vorlesungen über Erziehung halte. Denn in diesen Reden sprach sich vielmehr als die nationale, die kosmopolitische Tendenz aus, die das Menschengeschlecht einem Ideale zugestalten will. Der nationalen Tendenz gab Fichte die Wendung zum Kosmopolitismus durch seine Erwartung, daß die Umgestaltung der Menschheit von Deutschland ausgehen und sich von da über die ganze Welt verbreiten müsse. Mit Deutschlands Fall sah er das Mittel zu Grunde gehen, welches das Menschengeschlecht vom Übel der Geschichte befreien und dem endlichen Vernunftreiche entgegenbringen könnte. Wenn ihr versinkt — so schließt er die vierzehnte Rede — so versinkt die ganze Menschheit ohne Hoffnung auf einstige Wiedergeburt.

So blieb Fichte selbst da, wo er am wenigsten dem Leben ent-

fremdet, wo er den warmen Pulsschlag der Liebe zu folgen, wo das Blut kräftiger und schneller durch seine Adern zu rollen, wo er der Erhaltung eines sinnlichen Gutes, eines sinnlichen Lebens die Macht seines Wortes zu widmen, wo er sich mit der großen Menge den Antrieben einer sinnlichen, fühlbaren, materiellen Gegenwart hinzugeben schien, dennoch der kalte Denker, der für ein Abstraktum in die Schranken tritt, wenn er auch äußerlich sich den Reihen derjenigen anschloß, die ihr Blut und Leben für den konkreten Gedanken des Vaterlandes und einer nationalen Regeneration hingaben. Er wird demnach mit Unrecht als der furchtlose Sprecher den kühnen Sängern der Befreiungskriege zur Seite gestellt. Die Lieder klangen viel reiner, und unverfälschter gaben sie den Geist des Volkes in seiner großartigen Einzigkeit und Eigenthümlichkeit wieder. —

Die religiösen Lehren Fichtes bilden sich aus der Kantschen Moraltheologie heraus. Auch Fichte faßte Gott zuerst als Postulat der praktischen Vernunft wie Kant. Gott ist durch das Sittengesetz: das ist der Sinn seiner Kritik der Offenbarung. Wie Kant setzte auch er der historischen Offenbarung eine durch Vernunft, der positiven Religion, die blos Sache des Herzens sein soll, eine vernünftige entgegen, zu der Jedermann durch Nachdenken gelangt, ohne sich rechts oder links zu kümmern. [1]) Fichte blieb aber nicht dabei stehen. Dem Kantschen Theismus gab er dadurch die Wendung zum Pantheismus, daß er Gott mit dem Bewußtsein identificirte. Das Wissen ist das göttliche Dasein selber, und da außer diesem Wissen nichts da ist, so ist außer Gott auch nichts da. Das göttliche Leben ist im Sein des Wissens. Daß Gott allein ist, sagt Fichte, ist das erste; was ist

---

[1]) Krit. all. Offenb. S. 41. 73. Aphorismen üb. Rel. u. Deism. Werke. B. 5. Aph. 15.

er aber? was der von ihm Begeisterte thut. Jeder soll in seiner Selbstanschauung den Willen Gottes an ihn erkennen. So Etwas hat auch Kant schon gesagt. Fichte kennt in Wahrheit keinen Gott als ein außer und über den Menschenich waltendes Wesen. Fichtes Theologie ist der Übergangspunkt in der neueren Geschichte der Philosophie wo Kant und Spinoza synthesirt werden [1]) Daß Fichte auf diesem Standpunkte sich dem historischen Christenthum gegenüber negativ verhielt, ist leicht einzusehen. So lange nicht der Wunderglaube ausgerottet ist, behauptete er, ist kein Christenthum. Den Glauben an die durch Wunder beglaubigte Person Jesu nannte er heidnisch und verstoßend gegen den eigentlichen Sinn des Christenthums. Christus sah er blos als den Gründer der Erkenntniß an, daß alles Sein in Gott sei, da er es verkündete, daß er mit dem Vater Eins, d. i. sein eigenes Sein und Erkennen in Gott gegründet sei. Das war die persönliche Bedeutung Jesu Christi, welcher wie jede andere Individualität nur einmal gesetzt sein konnte in der Zeit und in derselben nie wiederholt werden. Nun aber, meinte Fichte, wo es der Wissenschaft gelungen ist, diese Einheit von Mensch und Gott zu erklären, wo er selber den Beweis zu führen, und das forschende und lernende Selbst ihn nachzubilden und sich durch ihn zu überzeugen fähig ist, nun fällt der unmittelbare Glaube an den Beruf Jesu weg; die Person Jesu wird gänzlich überflüssig gemacht, und die Wissenschaft tritt an ihre Stelle. [2]) —

Wir glauben in voranstehender Charakteristik der Fichtischen

---

[1]) Anweisung zum seligen Leben S. 77. ff. 114. 146. Staatslehre. 271.

[2]) Anw. S. 239. ff. Staatslehre 216. 218. 226. „Das Unverständliche des Christenthums enthält die Wissenschaftslehre durchaus verständlich. Sie enthält den Lehrbegriff desselben in ihrer Form.“ Das. S. 180.

Philosophie und ihrer praktischen Richtung die völlige Entfremdung derselben von der Wirklichkeit dargelegt zu haben. Wir glauben gezeigt zu haben, wie sie alle nothwendigen Elemente der moralischen Weltordnung läugnet, den Glauben an jedes Positive als unvernünftig erklärt und die Subjektivität zur absoluten Norm der Welt erhebt, wie sie die Vernichtung aller Natur als Bedingung der höchsten Sittlichkeit verlangt, wie sie dem wirklichen Staat einen aus den reinen Ich zusammengesetzten gespentischen Gedankenstaat, dem positiven Glauben einen Glauben an einen im Wissen sich auf sich selbst besinnenden Gott entgegengestellt, mit einem Wort, wie sie Alles, was der Mensch besitzt auf diesem Erdenrund, zum Opfer fordert, damit das absolute Soll einer Vernunft von Gottes Gnaden sich verwirkliche.

Fichte war es wohl bewußt, in welchem Antagonismus sich seine Lehre zum wirklichen Leben befand. Er sprach es selbst aus, daß sie allen menschlichen Ansichten und Verhältnissen diametral entgegengesetzt sei. Er charakterisirt den Unterschied seines Systems von der Denkweise der übrigen Menschen in folgenden Worten: „Wir stehen in zwei verschiedenen Welten und reden von zwei verschiedenen Welten; sie beziehen Alles auf Genuß, ich Alles auf Pflicht. Durch diese absolute Entgegensetzung der Principien wird nun, inwieweit wir beide konsequent sind, nothwendig unser ganzes Denksystem, unsere Philosophie und Religion entgegengesetzt sein. Was mir das allein Wahre und Absolute ist, ist für sie gar nicht vorhanden, ist für sie Chimäre und Hirngespinnst: was sie für das Wahre und Absolute halten, ist nach mir bloße Erscheinung, ohne alle wahre Realität.“ [1]) Die Aufgabe die Fichte, kraft dieser Ein-

---

[1]) Appellation an das Publikum etc. 1799. S. 88.

sicht sich selbst und resp. der Philosophie im Leben der Menschheit setzte, konnte demnach keine andere sein, als die der Umgestaltung der allgemein menschlichen Denkweise durch Erhebung des gewöhnlichen Bewußtseins zur Philosophie. Kant hatte bereits der Philosophie das oberste Richteramt über alle menschlichen Angelegenheiten zugewiesen, allein er beschränkte seine Wirksamkeit auf die Schule. [1]) Fichte will die Philosophie unmittelbar in das Geistleben der Gesellschaft reformatorisch eingreifen lassen. Da soll sie schaffen und weben, die Hirngespinnste zerstören, die Chimären auflösen und Licht und Wahrheit verbreiten, die andere Welt, in der sie steht, an die Stelle der unwahren und unrealen Welt, in der die Menschen leben, setzen. Die Aufgabe der Philosphie im Leben der Menschheit war hiemit bestimmt ausgesprochen. Sie hat eine durchgreifende Erziehung des Menschengeschlechts durch Umschaffung und Umgestaltung des Bewußtseins Aller zum Zwecke. Es ist als das Werk Fichtes zu betrachten, wenn sich späterhin die albernsten Köpfe mit autonomer Vermessenheit das Apostelthum der Wahrheit, das Amt der Menschenbeglückung und Weltverbesserung zuschrieben, wenn Eigendünkel und Wahn es sich einfallen ließen, gegen die ganze gegebene sittliche Weltordnung aufzutreten und ein messianisches Selbstbewußtsein zu heucheln. Wir wollen betreffende Ideen Fichtes noch näher betrachten.

Die Aufgabe der Philosophie ist, die Anerkennung des vernünftigen Himmelreiches in einer Form zu befördern, die für Jedermann, der nur einen menschlichen Verstand hat, eine zwingend überzeugende sein muß. Diese Bedingung ist wirklich erfüllt durch das Erscheinen der Wissenschaftslehre, deren begonnenen Anfänge nicht untergehen können. Ihre Kunst ist nämlich Erzie-

---

[1]) Vgl. was wir über den Streit der Fakultäten gesagt haben.

hungskunst. Der Wissenschaftslehre letztes Ziel ist Bildung des Menschen, indem sie ihn anweist, sich als Geist zu erkennen, und ihm die Mittel giebt, sich selbst zu verstehen. In jedem Menschen wohnt der Trieb der Befreiung, der Trieb der Vernunft, das Genie der Wahrheit, die Überlegungskraft, die zur Überzeugung führt. An dieses innere Auge wendet sich die Wissenschaftslehre schlechtweg und so fällt in dieser Beziehung der Unterschied zwischen Gelehrten und Ungelehrten hinweg.

Wie musterbildlich die Wissenschaftslehre, so soll das ganze Lehrercorps wirken. Jeder Lehrer soll die überall sich regenden Keime der Vernunftmoralität aus dem Schlummer wecken, den stillen Drang, der ihm allüberall entgegenwächst, an sich ziehen, den Lebenskeim einer vernünftigen Weltordnung in alle Seelen einzupflanzen suchen, statt Glauben Wissen, statt Gefühl klare Einsicht verbreiten. Dies ist seine Aufgabe, dies Zweck und Ende aller Philosophie, die nicht mehr eitle, leere Spekulation, sondern lebendige, praktisch wirkende Bildungskunst ist. [1]) Die einmal begonnene und bis auf die Höhe dieses Bewußtseins gediehene Lehrerkorporation bürgt durch sich selbst für das endliche Gelangen zum Ziele: zur Einführung des absoluten Vernunftreiches und Vernichtung des Nothzustandes, in dem die gegenwärtige Welt befangen ist. Denn die Erkenntniß, die einmal den Menschen ergriffen, hält ihn fest und bildet sich in ihm fort nach

---

[1]) Staatslehre. S. 277. ff. 96. ff. Folgendes damit zu vgl. „Es ist vergebens zu sagen, fliege — dem der keine Flügel hat, und er wird nie zwei Schritte über den Boden emporkommen; aber entwickele, wenn du kannst, seine geistigen Schwungfedern, und er wird ohne all dein Ermahnen nicht anders können denn fliegen.“ Reden an die deutsche Nation. Zweite Rede. „Die Erziehung muß die Kunst besitzen, alle Menschen ohne Ausnahme zur Einsicht der Wissenschaftslehre zu bringen, da alle ohne Ausnahme, die da geboren werden, die Fähigkeit besitzen zu dieser Einsicht gebildet zu werden.“ Staatslehre. 270. f.

ihrem Gesetze. Er strebt zur Mittheilung und kann nicht ruhen bis auch Andere die Wahrheit, die er begriffen, sich angeeignet haben. Fichte behauptet daher, daß die Fortdauer und das Wachsen der Erkenntniß, wenn es nur einmal in einer stehenden Gelehrtenschule Wurzel gefaßt, der menschlichen Freiheit und Willkühr ganz entnommen sei. Das geistige Leben wird sich selbst gestalten, und die Personen werden aus sich und durch sich immer mehr das innere Gesetz einsehen. [1])

So übersieht Fichte gänzlich, daß die Leitung der Schicksale der Menschen einer höhern Macht anvertraut ist und nicht aus dem Willen des erkennenden Individuums entspringt. Die freie Einwirkung des autonomen Willens in dem Fortlauf der geschichtlichen Entwicklung ist durchaus Etwas sekundäres, da er dem Gesetze gegenüber, welches das Ganze und Große der historischen Massenbewegung beherrscht, machtlos ist. Die Gesellschaft und ihr sittliches Bewußtsein ist nie das Werk eines Systems oder einer Alle beherrschenden und zwingenden philosophischen Erkenntniß gewesen und wird es niemals werden Dunkel und unnahbar sind die Tiefen des Verstandes, welcher die Menschheit erzieht und entwickelt, und ohnmächtig schreitet das Menschengeschlecht auf den Bahnen, die ihm die Vorsehung bezeichnet hat, einer unsagbaren Zukunft entgegen. Welche ist die Absicht dieses Verstandes? Welches ist das Ziel, dem uns die Geschichte entgegenführt? Was wird der dunkle Schoos der Zukunft gebären? Vermessene Fragen! Vor uns liegt eine tiefe, finstere Nacht, in die wir in jeden Augenblicke unseres Daseins hereinrücken und die ewig gleich dunkel, gleich unerforschlich vor uns ihr mysteriöses Nichts ausbreitet, und wir staunen es an und es scheint uns, als sähen wir Gestalten aus dem Nichts auftauchen. Und wir, die wir

---

[1]) Staatslehre 279. ff.

da hineinblicken, werden untergehen, und Andere werden erstehen, und immer wird die Zukunft gleich dunkel und unerforschlich vor ihnen liegen Wie will man von einem Ziele der Weltgeschichte sprechen, das durch menschliche Wissenschaft gefördert, durch Verbreitung menschlicher Erkenntniß erreicht werden könnte! Aus dem Verhältniß der Vergangenheit zur Gegenwart kann sich allein der Begriff der Absicht für unseren Verstand bilden. Aber dies stellt den Begriff der Endabsicht, der absoluten Absicht nicht her, sondern nur den der relativen. Denn wir müssen bedenken daß eine neue Gegenwart, neue Verhältnisse und Beziehungen der ganzen Vergangenheit zu ihr und folglich neue Absichten der Geschichte erkennen wird In jeder neuen Gegenwart wird ein und derselbe Punkt der Vergangenheit in immer neuen Farben leuchten, und ebenso die Absicht der Geschichte als eine immer andere erscheinen. So ist uns in dieser Beziehung der Riegel vorgeschoben. Nur dem göttlichen Verstande, in dem alle Wahrheit ist, ist das Wissen des Zweckes möglich. Seiner Leitung muß sich daher die Menschheit in treuer Hingabe überlassen und nicht in eitel schwärmerischer Überhebung der göttlichen Vernunft vorgreifen. Gott kann die Menschheit nicht versinken lassen, denn Gott ist der Wille des Guten. Ihm widerstreben und die eigene Einsicht entgegensetzen, heißt verkennen, daß die Erde von der Sonne beherrscht wird, sich der Ptolomäischen Täuschung hingeben. Jene ratio gubernativa totius mundi, von welcher der tiefsinnige Thomas von Aquino spricht, ist die Bewegerin der Welt. Sie schlägt den Grundakkord an, nach dem die ganze Symphonie sich richtet, und der sich aus allen Übergängen als der leitende immer wieder herstellt und alle Disharmonie auflöst. Die Menschheit strebe darnach, innig mit diesem Grundakkord zusammenzuklingen, das will sagen, nicht unnöthiger Weise den Fortgang

der Weltharmonie zu stören. Darin besteht ihre sittliche Bestimmung, und nur diese kann die selbstbewußte Wissenschaft predigen. So wie alle Pflicht des Zöglings darin aufgeht, sich dem Willen des erleuchteten Erziehers rückhaltlos hinzugeben, so geht die Pflicht der Menschheit in der rückhaltlosen Hingebung an den Willen Gottes und seine Äußerung in der Geschichte auf. Denn Gott ist allein Erzieher des Menschengeschlechtes, und die Pseudogötter, die falschen Erzieher, richtet seine Erziehung, die Geschichte der Menschheit selbst. Sie zeigt auf jedem ihrer Schritte, die sie bis nun gethan, die Übermacht der göttlichen Erziehung und die Nichtigkeit der autonomen Menschheit.

Man hat mit Unrecht Fichte den Fortsetzer der von Lessing in neuerer Zeit wieder auf die Bühne gebrachten Ideen über Erziehung des Menschengeschlechtes genannt. Lessing sah die Dinge bei weitem richtiger als Fichte. Lessing war der abstrakte Gedanke einer Erziehung des Menschengeschlechtes durch Vernunft im Gegensatz zu der durch Gott in der Geschichte fremd. Er faßte die Geschichte in einem viel positiveren Sinne als Fichte. Sie war ihm eben die aufsteigende Bewegung der Erziehung durch Gott. In und an ihr sah er sich die Kraft und die Vernunft des Erziehers verwirklichen. An diese Erziehung knüpfte er seine Hoffnungen einer endlichen sittlichen Reinigkeit des Menschengeschlechtes. „Denn die Erziehung hat ihr Ziel, bei dem Geschlechte nicht weniger, als bei dem Einzelnen. Was erzogen wird, wird zu Etwas erzogen.“ Die Beschleunigung der Zukunft durch den Menschen erschien ihm als eine unfruchtbare, verderbliche Schwärmerei. Er rügte jedes derartige Unternehmen mit harten Worten. Es war ihm klar, daß was Jahrtausende braucht, um zu reifen, nicht im Augenblicke reifen kann. Darum ruft er aus: „Gehe deinen unmerklichen Schritt ewige

Vorsehung! Laß mich dieser Unmerklichkeit wegen nicht zweifeln! Laß mich an Dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen sollten zurückzugehen! [1])

Den Fichtischen Gedanken einer Reform des Menschengeschlechtes durch die Wissenschaft bildeten Wagner, Krause und Fries aus. Die Autokratie, die Fichte der Philosophie in ihrer Stellung zum Leben anwies, wurde von ihnen als der Beruf aufgefaßt, praktisch zündende, zur That anfeuernde Theorien aufzustellen, konkrete Vorstellungen über die Mittel zur Reorganisation der Gesellschaft, zur Hinwegschaffung der Hindernisse, die der Vollziehung des Ideals im Wege liegen, zu verbreiten. Während Fichte seine Gesellschaftsordnung als eine in ferner Zukunft zu erhoffende darstellte, haben sich seine Nachfolger dem Gedanken einer positiven Reorganisation der Gesellschaft aus den gegebenen Verhältnissen heraus zugewandt und — so sehr sie auch sonst von einander differiren mögen — in der Vereinsbildung und Association gemeinschaftlich das Mittel zur Realisirung einer vollendeten Gesellschaft bezeichnet. Das zu Erwartende wollte Fichte in das Innere der Seele lindernd und heilend versenken, wie den befruchtenden Keim eines künftighin zur Reife gelangenden glücklicheren Zustandes in das Bewußtsein des Menschen sorgfältig einpflanzen. Klarheit zu wecken, die Gebildeten auf die Idee der Freiheit zu führen und auf die Zukunft zu weisen, fühlte er sich berufen, keineswegs aber das

---

[1]) Lessing. Erziehung des Menschengeschlechtes. §. 81. 82. 86. — Smtl. Werke. 9. B. S. 423. — Danzels Lessing II. B. von Guhrauer. 2. Abth. S. 216. 220.

Volk anzufeuern zur That und die Großen zu erschüttern. [1]) Seine Nachfolger wollen wirklich organisiren, sie sind Herolde des Umsturzes. Was für Fichte in ferner Zukunft liegt, wird ihnen Gegenstand unmittelbarer Ausführung. Der derbste und nackteste Communismus und Socialismus, wie ihn nur ein faiseur des barricades im Munde führt, wird von ihnen mit wissenschaftlicher Weihe gelehrt. Der Philosoph, der erhabene Lehrer der Menschheit, wie sich ihn Fichte dachte, ist von ihnen in einen revolutionären Demagogen umgewandelt. Die Universitäten betrachtet Wagner als die Pflanzstätten, aus denen sich, nach dem Vorbilde der die Mysterien wahrenden Priesterkaste Egyptens und Indiens, die kommunistischen und socialistischen Ideen verbreiten sollen, welche dem jetzigen Zustand der Gesellschaft, in welchem Herrschaft Gewalt, Besitz Diebstahl, Politik und Regierungskunst Schlauheit, Intrigue und Kabinetsklatscherei sind, ein Ende machen sollen. Krause läßt Fichtes autonome Gemeinde zu Phalansteres und Compagnien zusammenrinnen. Das Associationsprincip ist ihm das Mittel, wodurch in jeder Lebenssphäre ein aus sich selbst hervorwachsendes und sich selbst beherrschendes Ganzes zu entstehen vermag. Jede Lebenssphäre soll sich selbst regieren, alle ihre Eigenwesenheit beschränkenden Hindernisse entfernen, selbstgesetzgebend sein und keinen Einfluß von außen auf sich gestatten. So wird ihm die Verwirklichung des Guten nur im Tugendbund, des Rechts nur im Rechtsbund, der Religion im Religionsbund möglich. Kunst, Industrie, Arbeit und Handel, schießen ihm zu lauter autonomen Bündnissen an. Solche organisatorisch staatsumstaltende Principien predigte Krause und suchte dieselben in allen Menschen anzuregen, damit sie die wirklichen gegebenen Zustände umbilden, die alten Bahnen ihres Lebens

---

[1]) Politische Fragmente. Werke. B. 7. S. 546.

verlassen und sein Urbild der Menschheit herstellen. In ähnlicher Weise konstruirte Fries, aber mit mehr poetischem Gepränge und antikphantastischem Farbenschmuck. [1])

Schellings pantheistische Weltanschauung als Übergangsphase aus dem subjektiven Idealismus in den absoluten Panlogismus.

Die Wissenschaftslehre hat in Schelling die Macht philosophischer Zeugung geweckt. Aber mit seiner dichterischen, phantasiereichen Natur konnte sich ihre einseitig subjektivistische Auffassung der Welt nicht vertragen. Die Natur war für Fichte ein im Ich existirendes Nichts. Schelling erhob sie zu einem selbstständigen Wesen, das seine Göttlichkeit in einer Fülle von Bildungen entfaltet, die mit offenen und bedeutungsvollen Augen uns anblicken, und die in dem Maße, als wir selbst in uns verstummen, zu uns reden. Kommt her zur Physik, sagt Schelling, und erkennet das Ewige. [2]) Darum hat sich, wie Jupiter gegen seinen Vater, die Naturphilosophie gegen ihre Erzeugerin, gegen die Wissenschaftslehre erhoben und sie vom Throne gestürzt.

Um das Hinausschreiten über das absolute Ich zu bewerkstelligen, hatte Schelling mehr nothwendig, als einfach den Proceß, dessen Gesetzmäßigkeit Fichte in der Sphäre des Ich nachwies, auf das Nicht-Ich zu übertragen, wie heutzutage Leute, denen Fichte ein Orakel ist, zu behaupten geneigt sind. Denn der gesetzmäßige Proceß war wohl durch die Wissenschaftslehre gegeben, nicht aber der Gegenstand, auf den er durch Schelling angewen-

---

[1]) Das Verhältniß dieser Philosophen zum Socialismus charakterisirt vortrefflich Fortlage a. a. O. S. 456 — 477.

[2]) Über das Verhältniß des Realen und Idealen 2c. 1807 S. 39.

det werden sollte. Durch die Setzung des Ich war nämlich die Natur aufgehoben. Schelling bedurfte daher vorerst der Position der Natur, dieses für die Wissenschaftslehre imaginären, unwesentlichen Dinges, er bedurfte des Herauswerfens der objektiven Welt aus dem Ich. Dazu war erstens ein Zurückgehen aus der Wissenschaftslehre auf die Kantsche Erkenntnißtheorie nöthig. Denn letztere ponirt die beiden Gegensätze: Ich und Nicht-Ich als unabhängig voneinander. Zweitens war ein Hinausgehen über die Kantsche Trennung der objektiven Welt der Dinge an sich von der subjektiven Welt der Vorstellungen nothwendig. Denn wenn die Natur ein schlechthin vom Geiste unterschiedenes, unerkennbares Sein bleibt, wie bei Kant, kann das geistige Grundgesetz der Wissenschaftslehre keiner Anwendung auf sie fähig sein. Der Geist mußte daher von Schelling in einen gewissen Connex mit der Natur, das Subjekt in eine innere Verwandtschaft mit dem Objekt gebracht werden. Das Anspornende für Schelling war eben dieser Gegensatz, dieser Widerspruch, den Kant mit so großer Bestimmtheit, mit so unwandelbarer Gewißheit aufgestellt hatte. Die Wissenschaftslehre hatte diesen Gegensatz zwar aufgehoben, aber durch die Vernichtung des einen Gliedes desselben. Schelling will ihn aufheben, aber mit Wahrung seiner beiden Momente. Er erhebt sich daher über beide Faktoren zu einem dritten höheren, in dem beide enthalten sind: durch Wegsehen sowohl von der Subjektivität, als auch von der Objektivität, — zum Absoluten, der Identität oder Indifferenz beider. Mit einem solchen genialen Griff glaubte Schelling endlich das Wort der Lösung jenem Räthsel gesprochen zu haben, das Kant dem denkenden Menschengeiste aufgegeben, und das bis heute ungelöst geblieben ist. Wenn die Wissenschaftslehre, wie wir soeben bemerkt haben, den Widerspruch durch die Vernichtung eines Gliedes desselben

löste, so löst ihn Schelling durch **Vernichtung beider Glieder.** Denn das, was wahrhaft ist, ist weder das Ich, noch das Nicht-Ich, sondern die absolute Substanz, das dritte Höhere, gleichsam ein Ur-Ich, in dessen nebulose Unbestimmtheit Geist und Natur versenkt werden. Darin besteht vorzüglich Schellings Bedeutung für die spätere Philosophie. Wenn auch sein in fortwährendem Produciren und unermüdetem Überschreiten seiner selbst begriffener Geist über dieses Resultat hinausging, so hat seine Philosophie dennoch nie ihre ursprüngliche pantheistische Färbung verläugnet, selbst da nicht, wo sie das dem Pantheismus entgegengesetzte Princip des Christenthums in sich aufnahm. **Franz von Baader** nannte in dieser Beziehung geistvoll Schellings neue Lehre: „une belle penitente, qui se souvenait encore avec trop de douceur de sa faute passée."

Wir wollen in Folgendem Schellings Aufsteigen aus der Kantschen Trennung von Subjekt und Objekt zur absoluten Identität beider betrachten.

Der Ursprung der Philosophie und der absolute Erkenntnißakt.

Mit der Frage: Wie eine Natur außer uns und mit ihr Erfahrung möglich sei? entsteht die Philosophie. Sie reißt den Menschen aus seiner Einigkeit mit der Natur, dem philosophischen Naturstande, dem Zustand der Unschuld und Kindheit der Vernunft heraus, in dem manche Menschen ihr Leben lang verbleiben. Sobald der Mensch sich mit der äußern Welt in Widerspruch gesetzt, den Gegenstand von der Anschauung, den Begriff vom Dinge, sich selbst von sich selbst zu trennen begonnen hat, beginnt die Philosophie. Die **Reflexion** ist daher Ursprung der Philosophie. Die Reflexion soll aber bloßes

Mittel der Philosophie, nicht ihr Endzweck sein, d. h. der Mensch soll nicht in der Trennung zwischen sich und der Außenwelt verharren. Macht sich die Reflexion zur Herrscherin des Menschen, dann ist sie eine Geisteskrankheit, welche des Menschen höheres Dasein im Keime erstickt. Sie macht die Trennung zwischen der idealen Welt in uns und der realen außer uns permanent, indem sie letztere als ein Ding an sich betrachtet, das unser Verstand niemals zu erreichen vermag. Der Mensch ist aber nicht dazu geboren, um im Kampf gegen das Hirngespinnst einer eingebildeten Welt seine Geisteskraft zu verschwenden, sondern um einer Welt gegenüber, die auf ihn Einfluß hat, alle seine Kräfte zu üben. Nur durch innige Berührung mit ihr wird der Mensch erst zum Menschen. Die Reflexion hat für Schelling nur den negativen Werth einer Voraussetzung, durch welche das Bedürfniß der Philosophie entsteht, welche aber die Forderung ausspricht, das, was uranfänglich, von Natur aus und unbewußt vereinigt war und durch Freiheit getrennt wurde, durch Freiheit wieder zu vereinigen, die Trennung auf immer aufzuheben. Wenn Philosophie sein soll, so ist sie nur unter dieser Bedingung möglich.

Die Philosophie hat daher die Trennung zwischen Objekt und Subjekt, zwischen Idealem und Realem aufzuheben. Es ist dies die absolute Forderung, ohne welche die Philosophie, die ihrem Begriffe gemäß absolutes Wissen ist, gar nicht beginnen kann. Die Succession der Vorstellungen in uns soll der Aufeinanderfolge der Dinge außer uns entsprechen, die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Spekulation und Erfahrung, Idealismus und Realismus müssen Eins werden. Über diese Gegensätze, sagt Schelling, wagten sich die größten Denker des Alterthums nicht hinaus. Plato noch stellte die Natur als ein Anderes dem Geiste gegenüber.

Spinoza war der erste, der die Trennung nicht vertragen konnte. Er sah zuerst ein, daß Ideales und Reales, Begriffe und Dinge, Gedanke und Ausdehnung eins und dasselbe sein müssen: Modifikationen einer und derselben idealen Natur. Die Nothwendigkeit dieser Erkenntniß ist daher auch der Anfang der Wiedererweckung der Philosophie. Fichtes Philosophie hat zwar die Schranke durchbrochen, indem sie als Wissenschaft des Wissens die Forderung aussprach, die Philosophie habe vom Unbedingten auszugehen, und zuerst die allgemeine Form der Subjekt-Objektivität als das Eins und Alles der Philosophie wieder geltend machte; allein sie beschränkte diese Identität von Sein und Gedanke als eine Besonderheit auf das subjektive Bewußtsein. Die wahre Philosophie hat nun diese relative Identität des Realen und Idealen zu überwinden. Sie muß absoluter Ideal-Realismus sein, und darum von der Erkenntniß der Identität von Sein und Denken, von der Einheit des Subjektiven und Objektiven, des Einzelnen und Allgemeinen, vom Absoluten selbst, in dem alle Dinge sind, und welches in allen Dingen schafft und webt, ausgehen. Dieselbe Indifferenz des Idealen und Realen, welche der Mathematiker und Geometer im untergeordneten Sinne geltend macht, indem er seinen Construktionen, die doch etwas Ideales sind, absolute Realität zuschreibt, muß der Philosoph in höchster und allgemeinster Bedeutung, und nachdem er von ihr alle sinnliche Beziehung hinweggenommen hat, behaupten. [1])

Nachdem Schelling die Philosophie als die Wissenschaft, die nothwendig vom Absoluten auszugehen habe, bestimmt hat, bezeichnet er den absoluten Erkenntnißakt selbst als intellektuelle Anschauung. Jede absolute Erkenntniß ist An-

---

[1]) Ideen zu einer Philosophie der Natur 1803. I. Th. S. 4 — 64. 67 — 86.

schauung [1]) Anschauung ist die der absoluten Identität allein adäquate Erkenntnißweise. Sie wird von Schelling als das Vermögen bestimmt, das Allgemeine im Besondern, das Unendliche im Endlichen zu lebendiger Einheit vereint zu sehen, die Evidenz in der Evidenz, die Wahrheit in aller Wahrheit, das rein Gewußte in allem Gewußten zu erblicken. Eine solche intellektuelle Anschauung muß für den Philosophen Etwas entschiedenes sein, worüber kein Zweifel erhoben oder eine Erklärung nöthig gefunden werden darf. Nur der ist zum Philosophiren fähig, der sie besitzt. Jedem andern kann die Philosophie so wenig beigebracht werden, als wie das Sehen dem Blindgebornen. Das Absolute kann nicht andemonstrirt, es muß geschaut werden. Mit dem Schauen, sagt Schelling, fängt die Philosophie an, und wer nicht schon da ist, oder vor diesem Punkte sich scheut, der bleibe auch entfernt und fliehe zurück. Nur wer des Schauens theihaft ist, tritt in das Heiligthum der Wissenschaft, den Tempel der Gottheit ein, nur dem eröffnet die Natur ihre Mysterien und läßt ihn ihre Wunder blicken. Das Wissen, zu dem der Mensch auf gewöhnlichem Wege gelangt, steht im geraden Gegensatze zu dem, welches sich durch die intellektuelle Anschauung erschließt. Auf dem gewöhnlichen Wege des Erkennens gelangt der Mensch zum Wissen von einzelnen Dingen als einzelnen, wie der Anatom, der die Pflanze als pflanzlichen, das Thier als thierischen Leib nur kennt. Durch die intellektuelle Anschauung wird ihm erst der goldene Schlüssel, der die Pforte öffnet, die in das Reich der Ewigkeit führt: durch sie wird dem Menschen die Erkenntniß des Unendlichen im Endlichen, des Allgemeinen im Einzelnen, des Ewigen im Vergänglichen, die Erkenntniß der Ideen der Dinge, — der Idee der Pflanze

---

[1]) Neue Zeitschrift für spekulative Physik. 1802. B. I. Erst. St. S. 15.

und des Thieres im pflanzlichen und thierischen Leibe. Die intellektuelle Anschauung nennt Schelling: die ewige, dem Absoluten selbst gleiche Form der Erkenntniß, den Tag, in dessen Licht die in unforschlicher Stille und nächtiger Verborgenheit ruhenden Wunder zur klaren Erkenntniß heraustreten, das allsehende und Alles offenbarende Auge der Welt, den Quell aller Weisheit und Erkenntniß. [1])

Durch die intellektuelle Anschauung hat Schelling zwar den Reflexionsstandpunkt Kants überwunden, aber nicht widerlegt. Er hat nur an die Stelle der besonnenen Forschung und logischen Schärfe überschwengliche geniale Intuitionen, mystische Steigerung des Gemüthes ins Absolute gesetzt, und sie als Bedingung des Philosophirens erklärt Er brachte damit die Wissenschaft um ihre Gesundheit und Aufrichtigkeit, welche wie einst Jakob Böhme durch den Anblick einer zinnernen Schüssel, mit einemmal die Fähigkeit erlangt zu haben sich brüstete, tief in das Centrum des Weltgeheimnisses blicken, und trotz aller sinnlichen Verhüllungen, in denen sich die Dinge dem forschenden Menschengeiste darbieten, in ihr innerstes Herz und Wesen schauen zu können. Ähnliche mystische Intuitionen wurden zwar von den Philosophen älterer Zeiten auch behauptet; allein zu allen Zeiten wurden sie von der denkvorsichtigen Besonnenheit mit scharfer Waffe bekämpft. Aus Platos Schule ging dieser Standpunkt zuerst hervor, allein schon Aristoteles hatte ihn als einen unwissenschaftlichen bestritten. [2]) In der Schule der Neuplatoniker wurde zuerst die Forderung einer unmittelbaren Anschauung für die Erkenntniß des Absoluten ausgesprochen. Plotin behauptete die Erkenntniß Gottes sei weder ἐπιστήμη noch νόησις sondern beruhe auf einer Gegenwärtigkeit, die höher ist als alles Wissen,

---

[1]) Vgl. Das. S. 13 — 44. Zweites St. S. 23.

[2]) Anal. Post. I, 1. II, 18.

und die nur dem möglich wird, der durch eine innere Verwandtschaft (ὁμοιότης) Gott in sich aufnehmen kann.[1]) Das Mittelalter hatte dieselbe Ansicht vielfach geltend gemacht. Selbst Spinoza spricht noch in seiner Ethica, more geometrico demonstrata von einer scientia intuitiva als der summa mentis virtus seu potentia, und bezeichnet sie als das von der Seele Anstrebenswertheste.[2]) Auch Leibnitz läßt die ursprünglichen und nothwendigen Wahrheiten noch durch Intuition erkennen, und vergleicht seine verités inées et necessaires mit dem mystischen semina aeternitatis oder zopyra, den leuchtenden Zügen und lebendigen Feuern des Julius Ska-[3]) liger. Nachdem aber Descartes und Locke alle übersinnlichen Schaunisse mit gesunder Kritik aus der wissenschaftlichen Philosophie verbannt hatten, und nachdem Kant dieselben mit eiserner Strenge gerichtet und bewiesen hatte, daß eine intellektuelle Anschauung außerhalb der Sphäre unseres Erkenntnißvermögens liege, so war zu erwarten, daß gleichwie aus dem dunklen Laboratorium des Goldmachers die analytische Chemie, aus dem Obsorvatorium des geheimnißvoll kombinirenden Astrologen ein Schauplatz der Entdeckung unsterblicher und unwiderleglicher Gesetze der Himmelsmechanik hervorging, auch aus dem dunklen Bewußtsein des ekstatischen Mystikers sich eine Wissenschaft erheben werde, die den Subjektivismus verschmähend, nur das allgemein und nothwendig Anzuerkennende werde behaupten können. Schelling hat das große Werk der Kritik der reinen Vernunft für die spätere Philosophie rein vernichtet und die Wissenschaft auf den Standpunkt der Alchymie wieder zurückversetzt. Freilich hatte Kant selbst den ersten Schritt dazu gethan, da er die

---

[1]) Plotin. Enn. VI, 9, 4.

[3]) Summus conatus est res intelligere tertio cognitionis genere. Eth. P. V. Prop. XXV.

[4]) Nouv. ess. s. l' entend. p. 326. 4.

Frage nach der Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung des Übersinnlichen auf dem praktischen Gebiet für unzulässig erklärte, also die Möglichkeit einer solchen Anschauung zugab, nachdem er sie zuerst geläugnet hatte. Schelling hat in Wahrheit nur das, was Kant auf praktischem Gebiete behauptete, auch auf das theoretische übertragen. [1]) — So lange die praktische Philosophie Kants nicht als eine arge Inkonsequenz allgemein anerkannt und aus dem Bereiche der von Kant zu Tag geförderten Wahrheiten gestrichen sein wird, ist an ein Wiederaufleben einer gesunden Philosophie nicht zu denken. Nur die energische Ergreifung des Standpunktes der Kritik der reinen Vernunft kann in der Wissenschaft neues Leben fördern, neues Licht über die verworrensten Probleme des Geisteslebens verbreiten.

Das Absolute und seine Evolution.

Nachdem wir die Schellingsche Erkenntnißtheorie berührt haben, versuchen wir es in folgender Darstellung seine pantheistische Weltansicht zu entwickeln. Wie seine Erkenntnißtheorie eine geniale Behauptung, so ist auch sein ganzes Philosophiren eine Reihe genialer Eruptionen ohne systematische Gestaltung gewesen. Eine geniale Nachlässigkeit der sich seine dichterische, phantasiereiche Subjektivität gerne hingab, charakterisirt sein ganzes Philosophiren. Alles, was er der Welt bot, erschien immer in Gestalt eines ersten Entwurfes, aus dem eine kühne Idee her-

[1]) Reinhold sprach dies schon 1801 aus. „Mit der Autonomie der praktischen Philosophie Kants, sagte er, fällt die ganze Philosophie des sogenannten reinen oder wissenschaftlichen transcendentalen Idealismus." Er hat es damals schon eingesehen, daß die Kantsche Autonomie mit der „reinen Ichheit" Fichtes und der „reinen Vernunft" Schellings „identisch" sei. Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie im Anf. d. 19. Jahrhunderts. II. Heft. S. 104. ff.

vorleuchtet, deren Ausführung er Andern überließ Wenn wir es nun versuchen Schellings Weltansicht als ein einheitliches Ganze vorzuführen, so rechnen wir dabei auf des Lesers Nachsicht, die wir durch das eben Gesagte beanspruchen zu können uns berechtigt meinen.

Das Absolute ist die Identität und Indifferenz aller Gegensätze, das Sein schlechthin, die unbedingte Existenz. Jedes bedingte Sein hat das Absolute zur Voraussetzung, denn sonst könnte es gar nicht sein. Es ist nur dadurch, daß jenes ist. Ohne die absolute Identität ist Nichts, und in ihr ist Alles, was ist. Die logische Form für das Absolute, und da außer demselben nichts ist, für alles Sein ist der Satz A = A, der wie das Absolute selbst schlechterdings unaufhebbar ist. Da nun das Absolute unter der Form der Indifferenz der Gegensätze: A = A begriffen werden muß, so kann weder A Subjekt noch A Prädikat, jedes für sich, eines außer dem andern gesetzt sein. Sie können nicht in starrer Trennung, jedes für sich als seiend ponirt werden. Denn da beide im Absoluten selbst gesetzt sind, enthalten sie jedes in sich das Absolute und sind selbst das Ganze: A = A. Daraus folgt, daß das Absolute unter der Form der Identität der Identität und mithin als absolute Vernunft zu begreifen ist. Es gibt demnach keine andere Vernunft als die absolute und das absolute Erkennen ist das absolute Sein. Denn die absolute Identität existirt nur selbst unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst, im Selbsterkennen der Identität in der Identität. Nun kann zwar die absolute Vernunft nicht sich selbst erkennen, ohne sich selbst als Subjekt und Objekt zu setzen, allein es ist dennoch immer eine und dieselbe Vernunft, welche als Subjektivität und Objektivität gesetzt ist. Die Positionen von Subjekt und Objekt sind im Absoluten selbst als un-

unterschieden von ihm, nur im Verhältniß zueinander unterschieden gesetzt. Sie sind in ihrer Beziehung zu einander gleichsam dasjenige, was sie nicht sind, ein Scheinendes, ein Endliches, und als solches im Absoluten, in der Totalität, in Gott nicht vorhanden. Nur der in das Mysterium Uneingeweihete kann die Trennung für wahr halten; dem, der das wahrhafte Leben im Leben begreift, wird der Unterschied kraftlos und fließt sogleich in jene Einheit zusammen, in der die entgegengesetzten Glieder aufgelöst, nur in und durch einander bestehen

Die absolute Vernunft als das unbedingte, aber Alles bedingende Sein umfaßt und umschließt Alles, was ist, und in ihr ist alles Einzelne und Selbstständige aufgehoben, da sie das Alles befassende Eine ist. Die absolute Totalität der Vernunft ist das Universum. Es ist nicht das von ihr Producirte, sondern sie ist es, die in Allem ist, was ist, und in Allem sich selbst producirt. Sie ist nicht Ursache des Universums, sondern das Universum selbst. Was außer dieser Totalität begriffen wird, ist das einzelne Sein, welches aber niemals an sich seiend, sondern nur als durch die Totalität bestehend begriffen werden darf. Die einzelnen Dinge sind eigentlich gar nicht, weil nur das Absolute ist. Das einzelne Sein erscheint mit einem Übergewichte des Idealen und mit einem Übergewichte des Realen als Geist und Natur; aber auch dieser Gegensatz erscheint nur dem, der Geist und Natur außer dem Absoluten betrachtet. Tod und Geburt, Entstehen und Vergehen, Anfang und Ende existiren nur im Reiche der Endlichkeit, haben nur Scheinrealität. Aller Wechsel, alles Zeitleben, alle Vergänglichkeit verschwindet, wenn man die einzelnen Dinge im Lichte des Absoluten, durch welches sie sind, betrachtet. Die Dinge sind unvergänglich, weil sie in Gott sind, und Gott unvergänglich ist. Es ist in Wahrheit im All kein Tod, kein Wandel und keine

Änderung, weil Gott das All ist und in Gott alle Zeit und Wandlung und alle Vernichtung getilgt ist.

Schelling faßt also nicht anders als wie Spinoza das Wesen Gottes und der Welt. Auch Spinoza bestimmt seine Substanz als die absolute Identität. Die Defin III. „Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur," oder die Prop. VII. „Ad naturam substantiae pertinet existere" drücken nichts aus als den Satz der Identität: das Seiende ist: das A = A des Schelling. Auch in ihr sind alle Gegensätze aufgehoben, außer ihr gibt es Nichts und in ihr ist Alles. Mehr als eine Substanz kann es auch nach Spinoza nicht geben, denn im Begriffe der Substanz liegt es, das nur sie sei, und daß Alles, was ist nur in ihr sei, und außer ihr Nichts gedacht werden könne. Die absolute Substanz ist auch bei Spinoza Gott, und alle Dinge die Modi Gottes, durch welche die Attribute Gottes ausgedrückt werden. Die idealen und die realen Dinge, Geist und Körper sind auch bei Spinoza nur von einer Wesenheit, die von uns bald unter dem Attribute des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung begriffen wird. Mit einem Worte auch Spinoza faßt die Welt als ein großes Individuum, und alle einzelnen Dinge als bloß wechselnde Theile desselben. [1]) Schelling konnte wahrlich sagen, daß er den Spinozismus wie die starre Bildsäule des Pygmalion ansehe, die nur eines warmen Liebeshauches bedürfe, um beseelt zu werden. [2]) Denn er hat die strammen,

---

[1]) Ethica. P. I. Def. VI. Per Deum intelligo substantiam — Prop. V. Non possunt dari duae, aut plures substantiae — Prop XIV. Praeter Deum nulla dari, neque percipi potest substantia — Prop. XV. Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest — Prop. XXV Coroll. Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones sive modi — Pars II Prop. I Deus est res cogitans — Prop. II Deus est res extensa. —

[2]) Philos. Unters. über das Wesen der Freiheit. S. 25.

kalten Glieder des abstrakten Vernunftsystems, die todte regungslose Substanz des Spinoza zu neuem Leben geweckt. Auch für Schelling gibt es Nichts als die Untiefe des stillen, unterschiedslosen Begriffes, der das Ur-Licht und die Ur-Nacht, die Dauer der Substanz und die Flüchtigkeit der Form ist, der, obwohl alle Gestaltung ihm entwächst, und alle Mannigfalt sich aus ihm gebiert, obwohl er die plastische Kraft des Daseins ist, sich immer und ewig gleich bleibt, wie ein einsamer, in alle Ewigkeit gleichmäßig fortklingender Ton. Eine andere Wirklichkeit gibt es für Schelling nicht, als diese abstrakte, diese aus unendlichen Ur-Positionen oder dynamischen Homoiomerien zusammengeflossene Einheit. Denn die Wirklichkeit der einzelnen Dinge ist nur eine in ihrem Sein vergehende und in ihrem Vergehen seiende, zwischen Nichts und Etwas schwebende Scheinrealität.

Die Aufgabe der Philosophie ist die ganze Fülle des Lebens aus der Idee des Absoluten zu entwickeln, gleichsam die Selbstproduktion des Absoluten anzuschauen und denkend nachzuschaffen. Die Evolution des Absoluten bildet nun das eine Mal eine Entäußerung seines unendlichen Wesens in endlichen Formen, das andere Mal ein Zurückkehren aus der Endlichkeit in die Unendlichkeit. Daraus entspringen zwei Entwicklungsreihen oder zwei Reihen von Erscheinungsformen: die absoluten Potenzen. Die eine stellt die reale oder materiale Welt, die andere die ideale oder geistige Welt dar. Es gibt reale und ideale Potenzen. Ihnen entspricht die Philosophie als spekulative Physik und Philosophie des Geistes.

Die ganze erscheinende Welt beherrscht ein großes Gesetz: das Gesetz der Polarität. Es lebt in jedem Wesen. Denn jedes Sein hat wie der Magnet einen positiven und negativen, einen realen und idealen Pol, welche Gegensätze aber in ihm selbst aufgehoben sind, gleichwie der Magnet als Ganzes betrachtet weder

positiv noch negativ ist. Die philosophische Formel für dieses Gesetz ist die der Trichotomie von Thesis, Antithesis und Synthesis, der Einheit, welche die Zweiheit enthält, das Schema der Wissenschaftslehre, welches eigentlich schon Kant angedeutet hatte, weil bei ihm jeder dritte Begriff einer Kategorie die beiden früheren enthalten soll. Die Welt ist ein großer Magnet, der Magnet der Magnete. Jedes einzelne Wesen stellt als Mikrokosmos den Makrokosmos dar. Von den heiligen Höhen des astralen Lichts bis tief hinab zu den unterirdischen Feuern und den im dunklen Bergesschacht emporschießenden funkelnden Kristallen; von der träumenden Blume, die sich farbenprächtig im Strahle der Sonne in zarter Sehnsucht nach Freiheit erschließt, bis zum Menschen, in dem die Natur ihren Sabbath feiert, gibt es kein Wesen, das nicht das Gesetz der Polarität, gleichsam als die Signatur seiner Göttlichkeit an sich trüge. Die Natur offenbart im Großen die Trichotomie als Schwere, Licht und organisches Leben; das Geistleben der Menschheit als Wissenschaft, Kunst und Religion.

Die Natur und die Menschheit.

Die beiden Urpotenzen des Absoluten sind Schwere und Licht. In beiden manifestirt sich das Absolute. Beide sind im ganzen Universum nicht für sich, sondern in und durcheinander. Die Schwere und das Licht sind eigentlich nur Abstrakta des alleinigen und ganzen Wesens, denn in keinem Dinge sehen wir eines derselben wirken. Beide entgegengesetzten Kräfte erzeugen daher ein Drittes als ihre Synthesis, welches der vollständige Abdruck ihres ganzen Wesens ist: jenes sinnliche und sichtbare Kind der Natur, die Materie. Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtes bringen erst zusammen das eigentlich Reale hervor.

Die Schwere an sich stellt nicht die volle Identität des Absoluten dar, sie ist blos die Einheit in der Allheit. Das Absolute muß wie im Ganzen, so im Theil, die Allheit auch in der Einheit sein. Das Lichtwesen ist es, welches die Allheit der Dinge auflöst. Wenn durch die Schwere alle Dinge äußerlich Eins sind, so ist das Lichtwesen das andere Principium des Einzelnen. Die Schwere setzt die Bewegung in Ruhe, das Licht, die Ruhe in Bewegung. Die Schwere ist für sich der ganze untheilbare Gott, das Licht hingegen macht, daß der ganze Gott auch im Einzelnen sei. Die Schwere ist das träge Leblose, das Licht ist die Kraft des Fließens. Die Schwere wirkt auf den Keim der Dinge hin, das Lichtwesen strebt die Knospe zu entfalten, um sich selbst anzuschauen als das All in Einem. Die Schwere ist gleichsam das weibliche Princip in der Natur, das durch das männliche, das Licht, den Samen ewiger Zeugung und Geburt empfängt.

So nothwendig es nun ist, daß das Absolute nicht nur Einheit der Vielheit, sondern auch im Einzelnen das Ganze, Schwere und Licht sei: so nothwendig ist es auch, daß die Dinge nicht nur unter der Form des Fürsichbestehens, räumlich, sondern auch unter der andern Form der Negation des Fürsichbestehens, zeitlich seien. Die Zeit ist nämlich zum Raum als das Eine im Gegensatz zum Vielen, als das Ewige im Widerspruch mit dem Nichtewigen gesetzt. Hat das Absolute als Schwere das Fürsichbestehen der Dinge, den Raum negirt und ihre Einheit in der Vielheit, die Zeit gesetzt, so muß dagegen das Absolute als Licht wieder die Vielheit in der Einheit, den Raum oder die Ausdehnung setzen. Die Simultaneität beider Akte macht das blos relative Sein von Raum und Zeit begreiflich. Beide sind nur relative Negationen von einander und haben an sich keine Wahrheit. Der Raum hat nur so weit einen Schein der Wahrheit, als er Gegentheil der Zeit ist, wie auch umgekehrt. Es ist also

weder im Raum, noch in der Zeit, sondern in der vollkommen relativen Negation beider, in ihrer Ausgleichung die Wahrheit.

Die Verschlingung und Umfassung der Schwere und des Lichtes erzeugt den dynamischen Prozeß des Werdens.

Die erste Form, in der die Materie als Synthesis von Licht und Schwere in die Wirklichkeit heraustritt, ist die Linie; aus ihr entwickelt sich die Fläche (Breite), und bei der Synthesis ist die Tiefe, die Tendenz zur Bildung des Cubus. Die Kraft, welche diese Gestaltung bewirkt, ist die Cohäsionskraft. Sie erzeugt die Linie, Fläche und Cubus entsprechenden Grundfunktionen der Materie: Magnetismus, Elektricität und Chemismus. Der Magnetismus ist nämlich die Kraft, die lebendige Länge, der Elektrismus, die lebendige Breite, der Chemismus, die Länge und Breite zusammenfassende und mit einander verschmelzende Tiefe hervorzubringen. Jedes Produkt der Natur ist ein aus diesen Grundfunktionen der Materie zusammengeronnenes Wesen, ihre Erstarrung. So wenig es in der Natur eine Linie geben kann, die nicht schon in ihrem ersten Ansatz zur Fläche und von dieser zum Solidum nothwendig sich gestaltete, so wenig kann ein Wesen den magnetischen Prozeß ohne den elektrischen und beide ohne den sie vereinigenden chemischen darstellen. Magnetismus, Electricität und Chemismus verhalten sich daher, als die drei Stufen des dynamischen Processes, wie Thesis und Antithesis und Synthesis.

Die beiden Urpotenzen der Natur heben sich sammt dem durch sie erzeugten Dynamismus im Organismus als der dritten Potenz auf. Die Materie erreicht im Organismus die ewige Ruhe in der ewigen Bewegung, das All in Einem auf höchste und vollkommenste Weise. Das Verbundene verschwindet im organischen Leben immer mehr, und das Band, die Identität, das Absolute in seiner Totalität tritt immer mehr hervor,

bis in aufsteigender Entwicklung das Einzelne gleich dem Ganzen wird: lebendiges Abbild des Universums. Noch einmal gestaltet sich die Produktivität des Absoluten in dreifacher Weise. Sie durchbricht zuerst die kalte, starre Masse und treibt sich in die Höhe, sehnsüchtig nach dem Lichte strebend, im Pflanzenreiche, Ein traumhaft verschlossenes Leben waltet hier nach dem Gesetze der Reproduktion. Die Knospe des Lichtwesens bricht im Thierreiche auf. Hier herrscht das Lebensprincip der Erregbarkeit, hier walten Triebe, die zur Bewegung zwingen, und eine blinde Gewalt vollbringt das große Werk der Propagation. In beiden Reichen wirkt das Absolute ohne sich zu erkennen. Selbsterkennend kann es sich nur in Einem finden und sich nur von diesem Punkt aus, in wiederholter Entfaltung, aufs Neue zu einer unendlichen Welt ausbreiten. Jenes Eine ist der Mensch, in welchem das Absolute vollends durchbricht und in seine ewige Freiheit heimkehrt, — der Mensch, in dem die Vernunft sich selbst erkennt. So bildet denn die Natur eine stetige in sich selbst zurückkehrende Lebenskette, und der Zweck der erhabensten Wissenschaft kann nur sein: diesen Kreisgang des Lebens im Großen und Einzelnen darzuthun, d. i das lebendige Dasein Gottes zu entwickeln. Wie die unorganische Natur nicht eher ruht, als bevor sie das Solidum producirt hat, so strebt die organische unaufhaltsam vorwärts, bis sie im Menschen ihre Ruhe und ihr Vollziel erreicht hat. [1])

Die beiden entgegengesetzten Pole am Menschenwesen sind Denken und Handeln, Wissen und That. Das Wissen ist der ideale, das Handeln der reale Faktor, aber beide streben zur Synthesis, zur gegenseitigen Durchdringung, zur ideal-realen Verwirklichung des Absoluten. Die Bestimmung des Menschen

---

[1]) Vgl. Über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur. S. 34 ff.

ist, das Sollen, die Erkenntniß in ein Sein zu verwandeln. Die Sittlichkeit muß Seligkeit sein, denn nur dann ist sie wahrhaft. Wie die Natur nur dadurch Abbild des Absoluten ist, daß sie es in sich hat und umgekehrt, so ist der Mensch nur dann wahrhaft sittlich, wenn er mit Gott Eins geworden, seine Endlichkeit in der Unendlichkeit des Absoluten, und die Unendlichkeit des Absoluten in seiner Endlichkeit hat aufgehen lassen, denn in dem Maße, als der Mensch sich der Gottheit nähert, nähert sich auch die Gottheit dem Menschen. [1]) Erkenntniß und Seligkeit, Wissen und Sein sind demnach nicht entgegengesetzt, sondern nur zwei verschiedene Ansichten einer Einheit. Die erste Form der Verschmelzung der beiden Pole des Menschenwesens ist die Religion; diese stellt aber die Einheit nur in sehr äußerlicher, unvollkommener Erscheinung dar. Wissen und Handeln, Wahrheit und That, Idee und Erscheinung durchdringen sich erst zur vollkommenen Identität in der Kunst, in der Schöpfung des Schönen. Die Kunst muß dem Philosophen das Höchste sein, da in ihr das, was im Leben getrennt existirt und sich ewig flieht, wie in einer Flamme brennt. Durch sie fällt die Scheidewand, welche die getrennten Pole des Absoluten auseinander hält. Die Odyssee des Geistes, das wundersame Gedicht, das in der Natur wie ein geheimnißvolles Räthsel verborgen, wie von Nebel umflossen daliegt, welches die Sittlichkeit als ein fernes Ideal unseres Willens anstreben heißt, bricht in der Kunst unmittelbar und hüllenlos zur göttlich leuchtenden Erscheinung hervor. [2])

Die Kunst ist aber, im Zusammenhange der Welt betrachtet, noch nicht die allerletzte und höchste Offenbarung Gottes. Das Absolute kommt noch vollkommener, als durch das indivi-

---

[1]) Philosophie und Religion. 1804. S. 61 f.

[2]) System des transcendentalen Idealismus. 1801. S. 475.

duelle Menschenwesen, durch das Gesammtleben der Menschheit und dessen Entwicklung — in der Geschichte zum Ausdruck. Die Geschichte ist erst der menschgewordene Gott. Die Menschheit führt durch die Geschichte einen fortgehenden Beweis für das Dasein Gottes, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein wird. „Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte, wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur ist. Dieselben Perioden der Schöpfung, die in diesem sind, sind auch in jenem; und eines ist des andern Gleichniß und Erklärung.“ [1])

Der Geschichtsprozeß realisirt sich daher mit derselben Nothwendigkeit, wie der dynamische Prozeß in der Natur. Das Naturgesetz der Geschichte ist unerbittlich, es setzt sich durch mit derselben eisernen Strenge, mit der in der sinnlichen Welt die Ursache die Wirkung hervorbringt. Der Geschichtsprozeß erzeugt das Rechtsgesetz und den Staat. Die Rechtsverfassung ist eine bloße Naturordnung, über welche die Freiheit so wenig vermag als über die sinnliche Natur. Dadurch bekommt die Entwicklung des Absoluten in der Geschichte das Ansehen eines Kampfes von Freiheit und Nothwendigkeit, der zur Ausgleichung strebt. Der Staat stellt diesen Gegensatz in der individuellen Freiheit und dem solidarischen Bestande der positiven Gesetze dar. Seine Aufgabe in der Geschichte ist, diesen Gegensatz zur Harmonie auszugleichen, Freiheit und Nothwendigkeit zu vermitteln, den Gemeinwillen des Volkes mit dem Rechtsgesetze in Übereinstimmung zu bringen. Der Staat katexochen kann also weder absolute Volksherrschaft, noch absolute Willkührherrschaft, weder Anarchie des Pöbels, noch Despotie sein; in ihm wird weder Einer, noch werden Alle herrschen, sondern Einer und Alle im harmonischen Vereine. [2]) Die Menschheit wird das le-

[1]) Untersuch. über das Wesen der menschl. Freiheit. S. 69.

[2]) Jahrb. der Medicin I. Band. Aphorismen zur Einleitung in die

bendige Bild des Absoluten erst damals darstellen, wenn der Gegensatz von individueller Freiheit und rechtlicher Nothwendigkeit aufgehoben sein wird. Dieser absolute Staat, der in der Idee als das letzte Ziel der Entwicklung vorschwebt, und dem gegenüber die gegenwärtigen Verfassungen wie parasitische Pflanzen zu betrachten sind, die nur einer nothwendigen Inkonsequenz wegen geduldet werden, läßt die ganze Geschichte in drei Perioden zerfallen, die sich wie Thesis, Antithesis und Synthesis verhalten.

Die erste Periode ist die, in welcher das Absolute als Schicksal herschend, als völlig blinde Macht, kalt und bewußtlos auch das Herrlichste und Größte zerstört. In dieser Periode, welche man auch die tragische nennen kann, sank die Pracht und der Glanz wunderbarer Welten zusammen, zerfielen in Trümmer große Reiche, von deren Herrlichkeit kaum mehr eine Erinnerung geblieben, verschwand die höchste Verherrlichung der Natur in sichtbarer Schönheit der Kunst und sinnreicher Wissenschaft, verscholl die Stimme erdentquollner Orakel, welche das Leben leiteten und bildeten, und der Menschheit schönste Blüthe erlosch in ihr. Die zweite Periode ist die, wo die blinde Macht als Natur sich offenbart, das dunkele Gesetz des Schicksals offenes Naturgesetz ist. Es zwingt die Freiheit und die ungezügelteste Willkühr einem Naturplane zu dienen und fördert so wenigstens eine mechanische Gesetzmäßigkeit im Werden. Diese Periode beginnt mit der römischen Republick. Sie äußert sich nämlich als Unterjochungssucht, welche die Völker zum erstenmal unter gleiche Gesetze und Sitten, also einem allgemeinen Naturplane zu dienen zwang. Alle Ereignisse dieser Periode sind bloße Naturerfolge, und selbst der Untergang des römischen

Naturphilos. § 91. System des transcendent. Idealismus. S. 406 ff. Method. des akad. Stud. I Ausg. S. 226 ff.

Weltreichs hat keine tragische oder moralische Seite, sondern ist ein an die Natur entrichteter Tribut. Die dritte Periode der Geschichte wird das, was früher Schicksal oder Natur war, als Vorsehung offenbaren. Die Realisation der Vernunftidee des Staates wird in ihr stattfinden unter der Form eines Föderativstaates, einer Verbindung mehrerer Völker, die unter einander ihre Verfassung garantiren werden. In ihr werden sich die Gesetze der sichselbstbegreifenden Vernunft realisiren, und das Vernünftige im Bewußtsein aller Völker erwachen. Wann diese Epoche sein wird, läßt sich nicht sagen. Aber wenn sie sein wird, wird Gott sein. So stellt denn die Geschichte als Ganzes denselben Kreisgang wie die Natur dar, und ist in Wahrheit ihr Gleichniß und ihre Erklärung. Ihr Ende ist Rückkehr in ihren Anfang. Ihr Ende wird in selbstbewußter Weise denselben Zustand realisiren, der ursprünglich durch einen traumhaften Instinkt als ein goldenes Weltalter der Seligkeit bestand, und wovon nur noch die Sage geblieben. [1])

Schellings Stellung zum Leben.

Fassen wir Schellings Weltansicht in Kürze zusammen, so läßt sie sich in folgenden Worten aussprechen: Es existirt nur die reine Identität selbst, das reine Subjekt-

[1]) Syst. d. transc. Idealism. S. 423 ff. Method. d. akad. Stud. VII bis X Vorl. Schelling sagt in letzter Schrift im Widerspruch mit der ersten, daß mit dem Christenthum bereits die Periode der Vorsehung in der Geschichte begonnen habe. Auch ist daselbst die erste Periode als Natur und die zweite als Schicksal bestimmt. Vergl. Unters. über d. Wesen der menschl. Freiheit. S. 70 ff. Da heißt es: Das Licht des Geistes erscheint in der dritten Periode der Geschichte in persönlicher menschlicher Gestalt und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wieder herzustellen. Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme, denn nur Persönliches kann Persönliches heilen. S. 73.

Objekt oder die absolute Vernunft, welche als der Grund aller Duplicität, als die im Realen und Idealen mit einseitigem Uebergewicht sich verdoppelnde Indifferenz immerwährend in sich zum Gleichgewicht mit sich zurückkehrt. In dieser Weltanschauung spricht sich die völlige Läugnung der Persönlichkeit und Individualität aus. Daß es nichts Persönliches gebe, daß alle Individualität sich selbst aufhebende Scheinexistenz sei, daß jedes einzelne, abgeschlossene, monadische Wesen verschwindendes Phänomen in der Kontinuität des Produktionsprozesses des Ganzen sei: das ist ihr Resultat. Schelling sprach die Nichtigkeit der Persönlichkeit in folgenden merkwürdigen Worten aus: „Wie herrlich ist der Mensch, wie viele Vollkommenheiten laufen in ihm, wie in einem Brennpunkte zusammen, so daß er alles Positive, das sonst gesondert existirt, in sich allein zu vereinigen scheint. Aber er als das Ganze, und wie er in Relationen erscheint, ist nur, wie das Sonnenbild ist. Sein Dasein ist gesetzt und dauert, nur so lange die Verhältnisse der Positionen sich so gefügt haben, daß die Idee in ihnen widerleuchtet. Aber jene streben unaufhörlich nach der anfänglichen Freiheit; der Mensch vergeht, sobald jene Bedingungen vergehen, ohne daß Etwas im All verschwände, wie der Regenbogen verschwindet, obgleich alle Elemente seiner Erscheinung bestehen, wenn nur ihre bestimmte, wechselseitige Relation geändert ist. Die sinnliche unter Relationen ringende Natur hat gethan, was sie vermochte, ein hinfälliges Bild geschaffen von dem, was ewig lebt, und dieselbe nimmt es zurück auf die gleiche Art, wie sie dasselbe hervorrief." [1]) Daß Schelling, vermöge dieser Aufhebung des Einzelnen im Allgemeinen und des Allgemeinen in ein unendliches Uebergehen durch endliche Momente, sich den

[1]) Aphorismen zur Naturphilosophie. §. 129.

Weg zur richtigen Erfassung des sittlichen Lebens versperrte, ist leicht begreiflich, denn der Geist des sittlichen Lebens erbaut sich auf der Grundfeste der Persönlichkeit, auf dem Bewußtsein der Menschenseele, ein für sich abgeschlossenes, von Ewigkeit zu Ewigkeit fortdauerndes Wesen zu sein. Schelling charakterisirt seine Verkennung der Persönlichkeit durch die Richtung seiner Betrachtungen auf das Ganze der Welt. Die eigentliche Aufgabe der Moralphilosophie, das subjektive Moment des Sollens berührt er nie. Er faßt einerseits den sittlichen Willen nur in seinen allgemeinsten Gegensätzen auf, wie er in der objektiven geschichtlichen Erscheinung, in der Rechtsverfassung, in den Religionen, im Staate sich darstellt. Anderseits stellt er die der intellektuellen Anschauung fähige philosophische Subjektivität, welche über die Bestimmung durch das Konkrete sich ins Reich des schlechthin Allgemeinen erhoben hat, dem sittlichen Leben gegenüber, und betrachtet die mannigfachen Erscheinungsformen desselben als in der Entwickelung zu überwindende Standpunkte, die, um wahr zu werden, mit der Philosophie Eins werden, zusammenfallen müßten, d. h. das Sitten- und Rechtsgesetz, die Religion soll wie das Wissen aus der absoluten Natur des Geistes hervorgehen. Wie der Philosoph in intellektueller Anschauung das Unendliche im Endlichen, das Allgemeine im Einzelnen erfaßt, so soll der Mensch das freie Handeln unter endlichen Formen verwirklichen, das Handeln in absolute Harmonie mit dem ihm vorschwebenden Ideale bringen; so soll der Staat die Freiheit des Einzelnen mit der Nothwendigkeit des Allgemeinen vereinigen, als Organismus der Harmonie von Freiheit und Nothwendigkeit in der Rechtsverfassung das sichtbare Bild des absoluten Lebens, eine zweite höhere Naturordnung errichten, in welcher Vernunft in selbstbewußter Weise wirksam sei; so soll die Religion ihre äußer-

liche, endliche Form vernichten und die Seele zur reinen Anschauung des Unendlichen erheben, sie soll sich in Philosophie auflösen und dadurch in ihr eigentliches Wesen wieder zurückkehren, dem sie untreu wurde, als sie aus den Mysterien in exoterischer Gestalt hervorging.

Von dieser Seite betrachtet, kann Schellings Philosophie unmöglich den Vorwurf von sich abwälzen, mit die Begründerin jener Richtung zu sein, welche Recht, Sittlichkeit, Religion in Philosophie aufzuheben suchte. Dieser Gesichtspunkt ist der allein richtige bei Beurtheilung der Schellingschen Philosophie in ihrer Stellung zum Leben. Schelling hat zwar nie in einer absichtlichen Schrift seine hierauf bezüglichen Gedanken ausgesprochen, aber aus fragmentarischen Äußerungen lassen sie sich zusammenlesen, sowie aus dem ganzen Bau seiner Weltansicht folgern. Nur dem Christenthum gegenüber erklärte er sich weitläufiger [1]), weshalb wir auch seine Stellung zu demselben näher anzudeuten versuchen wollen.

Christus, der auf der Grenze zweier Welten, am Ende der alten, abgeblühten Götterwelt des Griechenthums und am Anfange einer neuen, als das heranbrechende Licht der Vorsehung dasteht, wird von Schelling als eine von Ewigkeit beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung betrachtet. Daß Gott in einem bestimmten Momente der Zeit menschliche Natur angenommen habe, dabei soll schlechterdings nichts zu denken sein. Christus als historische Person soll blos Symbol der Idee sein, welche das allein Wirkliche in Geschichte und Erfahrung ist, und aus den Bildungselementen der Zeit sich vollkommen erklären lassen. Die sinnlichen Hüllen, behauptet Schelling, in welche die Tradition ihn und seine Lehre einhüllt, müs-

[1]) Vgl. die historisch-spekulative Konstruktion des Christenthums in der achten Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums.

sen abgestreift werden, damit seine spekulative Bedeutung zum Vorschein komme. Die symbollose Gotteslehre versteht unter dem leidenden Gott die der Endlichkeit und Zeitlichkeit preisgegebene Welt und unter der Erlösung das philosophische Bewußtsein, das in der intellektuellen Anschauung die ewig unverlorene Einheit der Welt mit Gott, des Endlichen mit dem Unendlichen in höherer und ruhigerer Vollendung genießt. Nach Schelling besteht daher die Religion nur für Diejenigen, welche sich noch nicht bis zur Philosophie erhoben haben, und die noch in der Sphäre der Reflexion und Entzweiung befangen sind. Gott soll nicht blos im Glauben angestrebt, sondern der in alle Wirklichkeit Ausgegossene, durch jedes Ding sich Offenbarende soll angeschaut werden im vollen Reichthum seines glühenden Lebens; nicht in der Sehnsucht des Glaubens soll er gefunden, sondern im Feuer geistiger Anschauung seine Erkenntniß gewonnen werden. In dieser Gestalt sollen allein dem Menschen alle die vielen Seiten seines Wesens, welche die Religion als ein Nacheinander und Nebeneinander enthält, als ein Zusammen und Zumal erscheinen. Schelling hat dabei gänzlich übersehen, daß das Exoterische der Religion sich in das Esoterische der Philosophie gar nicht auflösen läßt, daß der im Dreitakt pulsirende Begriff, den Schelling mit dem Gott des Christenthums für identisch hält keineswegs der Gott des Glaubens ist, der als eine persönliche Erscheinung dem religiösen Gemüthe stets gegenwärtig, ihm den vollen Frieden und die volle Ruhe gibt. Auch hat nie das Christenthum behauptet, die ganze Fülle seiner Wahrheit nur Demjenigen eröffnen zu können, der die Gabe der intellektuellen Anschauung besitzt, sondern Allen denjenigen verheißt es den Frieden, die ihm nahen und ihm ihre Seele öffnen.

Vergleichen wir nun Schellings Stellung zum Leben mit der Fichtes, so müssen wir bemerken, daß Schellings Philoso-

phie ebensosehr destruktive Elemente enthält, als wie die Fichtes. Auch Schelling erblickt in der Philosophie und Vernunft allein die Wahrheit, auch nach seiner Meinung soll der Philosoph Alles in die Hand nehmen und aus der unwahren Erscheinungsweise eines jeden Dinges den Kern herausschälen. Eine Welt, die aus lauter Philosophen bestünde, wäre auch nach Schellings Dafürhalten die allein sittliche, rechtliche und religiöse. So hatte sich der von Kant im Streit der Fakultäten ausgesprochene Gedanke auch auf Schelling vererbt. Aber Schelling will nicht reformiren, er will nicht erziehen. Dies unterscheidet seine Stellung zum Leben von der Fichtes. Fichte glaubte in der Wissenschaftslehre ein Organ geschaffen zu haben, das die Kunst besitze, in den Geistern aller Menschen das Auge für die Wahrheit zu entwickeln und auszubilden, und er behauptete, daß Jedermann zur Höhe des Philosophen herangebildet werden könne.[1]) Schelling dagegen hatte von vornherein durch seine Erkenntnißlehre, welche eine eigenthümliche, ausnahmsvolle Begabung zum Philosophiren fordert, sich die Möglichkeit abgeschnitten, seine Lehre in die Praxis des Lebens einführen zu wollen. Die aristokratische Vornehmigkeit der intellektuellen Anschauung hinderte ihn an reformatorischen Bestrebungen. Charakteristisch ist es für Schelling, daß er das Publikum weder je von der Wahrheit seiner Weltanschauung hat überzeugen, noch je die Unwahrheit des nichtphilosophischen Standpunktes demselben hat darthun wollen. Im Gegentheil: er wollte Alles gelten lassen, den allgemeinen Überzeugungen nie absichtlich entgegentreten und des ursprünglichen Gemüthes stille Einfalt nicht stören. Die wahre Wissenschaft, sagte er, hat mit der Denkweise des gesunden Verstandes die Milde gemein, das ruhige Geltenlassen alles Dessen,

---

[1]) Vgl. S. 60 f. dieser Schrift.

was nur nicht den Menschen zerreißt in seiner Spähre. Aber dies Geltenlassen hat bei Schelling keineswegs seinen Grund darin, weil die allgemein menschlichen Überzeugungen für ihn eine unantastbare Wahrheit hatten, sondern weil er in den Nichtphilosophen die stille Beschränkheit ihres redlichen Gemüthes ehrte, das sich die Welt nicht klar machen kann und auch keinen Beruf hat, den Zusammenhang der Dinge zu erkennen. Wenn er daher an Fichte das unbiegsame Bestreben, seine Subjektivität als allgemein gültige aufzubringen, tadelt; wenn er ihn einen Schwärmer nennt, der eben im Zerreißen seine Größe sucht: so beruht dies auf der Aristokratie des Philosophen, der die übrigen Menschen so tief unter sich glaubt, daß er sie als profanum vulgus und ignavum pecus traktirt, und es für unwürdig erachtet, im stolzen Trimbolion von erhabener Stätte zu denselben herabzusteigen. [1]) Es ist daher leicht einzusehen, daß Schelling, ganz im Gegensatz zu Fichte, die praktischen Interessen der Wirklichkeit, die socialen und politischen Fragen seiner Zeit gar nicht berührte, ja ihnen mit Verachtung begegnete. Er hatte kein Herz für seine Nation, er blieb kalt dem Vaterlande gegenüber, welches während der Epoche seiner an Produktionen reichsten philosophischen Thätigkeit aus Schmach und Knechtschaft wieder zu neuem Sein erstand, Wiedergeburt und eine damit verbundene Neugestaltung seiner geistigen und materiellen Zustände feierte. Schellings Stimme erscholl nicht, als Deutschland im neuen Bewußtsein der Freiheit aufjauchzte; er fühlte weder den Schmerz, noch die Freude seines Vaterlandes; nicht wie Fichte, dem die Kunde vom Siege der Deutschen am Sterbelager das Herz noch lebendig bewegte und den Tod leichter machte. Die Sorge, die Fichtes Seele bis an

---

[1]) Vgl. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre von Schelling, 1806 S. 38–41.

sein Ende umdüsterte, überließ Schelling gemeineren Geistern. Er wollte sich nur in den höheren Regionen des über alle zeitlichen und irdischen Verhältnisse Erhabenen bewegen, die Wunder der Geisterwelt anblicken und wie ein gottbegabter Seher das in heiliger Einsamkeit Geschaute verkünden.

Damit steht nun Schellings Verehrung der Kunst in Verbindung, die er in ihrer phänomenalen Werthbedeutung über Recht, Religion und Sittlichkeit setzte, und selbst diesen Erscheinungen verlieh er nur da einen höheren Werth, wo er sie in eine Beziehung zu dem Ästhetischen zu bringen vermochte. Die manigfaltigen Äußerungen des Menschengeistes und seiner irdischen Daseinsgestaltungen, und alle Tugenden des Menschenherzens lagen ihm ferne, aber die Schönheit in ihrem überirdischen Glanze liebte und suchte er, und mit allen Kräften strebte sein bewegter Geist, sie zu erfassen. Schelling eröffnete damit eine weite, reizende Aussicht in das Land der Phantasie und Poesie. Von den Kleinlichkeiten des gemeinen Lebens, den Armseligkeiten der Gesellschaft sich abwendend, betrat er die heiligen Hallen der Kunst, wo die göttliche Flamme der Genialität hell erstrahlt und beseligend erwärmt. Dieser künstlerische Sinn Schellings hielt ihm das Unzerstörliche der in allen ihren Erscheinungen wesentlich schönen Wirklichkeit vor und rettete eigentlich Welt, Geschichte, Gott und Christus vor der zersetzenden Kraft seiner Philosophie. Die Kunst allein erhielt ihn immer in Gottesnähe, und er hebt es am Schluß der eilften Vorlesung über das akademische Studium hervor, welch inniger Bund Christenthum und Kunst vereint und macht es den christlichen Philosophen zur Aufgabe, das Wesen der Kunst nach allen seinen Seiten zu erforschen.

Es wird Niemand verkennen, daß die Schellingsche Philosophie zwei Elemente in sich trägt: ein poetisch-mystisches und ein rationalistisches. Sie ist einerseits eine poetische That, anderseits die Konsequenz der Richtung, nach welcher Kant und Fichte die philosophische Entwicklung geleitet haben — ein reines Vernunftsystem. Der geniale, intuitive Geist durchzieht sie ebensosehr, als wie der abstrakt-idealistische. Schelling war sich freilich über die Doppelheit der Elemente in seiner Philosophie nicht klar; sie schwammen ihm unterschiedlos ineinander, als wären sie einer Art. Deshalb ist ihm Anschauen und Begreifen, Abstraktes und Konkretes, Spekulation und Poesie, Dialektik und dithyrambischer Aufschwung eines und dasselbe. Wo er entwickelt, glaubt er zu dichten, und wo er dichterisch schafft, glaubt er zu beweisen. Erst die an Schelling sich anschließenden Philosophen bildeten jedes dieser Elemente mit einseitigem Uebergewicht für sich aus, wie es überhaupt Schicksal der Meister ist, von ihren Schülern in die Bestandtheile aufgelöst zu werden, welche ungetrennt das einheitliche, originelle Ganze ihres Geistes bildeten. So sehen wir die Schellingsche Schule in die zwei Seiten auseinanderfallen, welche Schelling in sich vereinigte; wir sehen sie entweder mit hervorstechend mystischem, phantastischem, visionären oder mit überwiegend rationalistischem Charakter auftreten. Während erstere Richtung den Weg der intellektuellen Anschauung weiter wandelte und sich in den Aether träumerischer Ideen- und Gedankenwelten in eitler Selbstgefälligkeit verlor, unbekümmert um das sociale, praktische und nationale Leben: so versuchte es die andere, von der absoluten Identität des Denkens und Seins ausgehend, in absoluter Methode aus dem Schellingschen System eine reine und reel sein sollende Vernunftwissenschaft herauszuschälen. Der logische Proceß wurde unmittelbar als realer genommen, das

Gedachte zugleich als das wirklich Seiende, alle Erscheinungsformen der Geistes und der Natur wurden auf Begriffe reducirt und als Entwicklungsmomente der einen absoluten Vernunft in dem universellen System der Begriffe dargestellt. Dies ist der Standpunkt Hegels. Hegels Verhältniß zu Schelling hat eine Aehnlichkeit mit dem Fichtes zu Kant. Wie Fichte alle Konsequenzen aus Kants praktischer Vernunftautonomie zog, so bildete Hegel den Gedanken Schellings, daß das Absolute die Vernunft sei, systematisch aus. Während aber Schelling es dennoch versuchte, sich selbst zu überschreiten, und in unermüdetem Ringen nach einem höheren Standpunkte sein Leben lang begriffen war, wenn es ihm auch nie gelang, den Grund und Boden zu gewinnen, auf dem er einen neuen Bau hätte beginnen können, blieb Hegel auf dem Standpunkte des Identitätssystems sein Leben lang beruhigt stehen, auf Schellings Standpunkte von 1800. Das Hegelsche System ist das im neunzehnten Jahrhundert gebaute Sieges-Monument des Gedankens, welcher sich als die letzte Konsequenz der Bestrebungen des achtzehnten Jahrhunderts ergab.

Der absolute Panlogismus.

Hegel und seine Schule.

Hegel verließ den Weg des bloßen Anschauens des Absoluten. Er entwickelte das Absolute im Fluß des sich selbst bewegenden Gedankens. Darum trat es bei ihm aus der Ruhe des Seins, die ihm Schelling gönnte, und begann in der absoluten Unruhe des Werdens, in beharrungsloser Bewegung zu

strömen. Dialektische Entwicklung ist Hegels Losungswort, Kontinuität des methodischen Ganges, ein Erforderniß, dem er nie untreu wird. Von Abstraktion zu Abstraktion steigt er mit eiserner Konsequenz auf, immer die farblose Öde der Begriffs, die unabsehbare Wüste der blaßen Allgemeinheit vor sich. In seiner Philosophie schwindet jede konkrete Gestalt, jedes Leben, und ein monotones Grau in Grau umzieht das geistige Auge wie ein kalter nordischer Nebel. Der Entschluß, mit Hegel die Pfade seiner Spekulation zu wandeln, gleicht dem, einem Anachoreten in seine düstere Wüstensolitude zu folgen.

Hegels Geist ist mehr verwandt dem Fichtischen als dem Schellingschen. Hegel theilt mit Fichte jene strenge Gesetzmäßigkeit des Entwicklungsganges, jenes unwankbare Bestreben, niemals aphoristisch und fragmentarisch zu sein, sondern streng systematisch fortzugehen, ferner jene niemals wankende Überzeugung von seinem Berufe und der unvertilgbaren Wahrheit seiner Gedanken, — Eigenschaften, welche selbst den ausgemachtesten Gegnern der Wissenschaftslehre und der Logik eine nicht zu verhehlende Achtung abnöthigen. Was endlich Hegel noch inniger an Fichte knüpft und von Schelling abwendet, ist, daß er den Geist im Streite mit der Natur sieht und auf dessen Befreiung von allem Natürlichen dringt: die Wissenschaftslehre und die Logik sind fast gleich naturfeindlich. Wenn Schelling die Natur anstaunt und bewundert, wenn er, von ihrer Schönheit bezaubert, des Geistes Wesenheit aus ihren ewigen Gestaltungen herauszudeuten unternimmt: so läßt sie Hegel als den todten Abwurf der schlechten Endlichkeit und Zufälligkeit, als den Abfall der Idee von sich selbst außer der Wahrheit liegen; wenn Schellings Gott das Gewand majestätischer Naturpoesie trägt: so trägt der Hegels das unerquickliche Kleid des abstrakten Begriffs. Der Unter-

schied zwischen Natur und Geist ist bei Hegel zwar ebensosehr aufgehoben, als wie bei Schelling. Aber Schelling hatte ihn zu Gunsten der Natur aufgehoben; der Geist war ihm eben auch nichts Anderes als Natur. Hegel hebt ihn zu Gunsten des Geistes auf; er sieht die Natur als Geist an, aber als einen gefesselten, aus seinem Anderssein ewig zu sich selbst zurückzukehren verlangenden Geist.

Hegel geht von der erkenntnißtheoretischen Voraussetzung einer durchgängigen Identität von Denken und Sein aus. Diese Voraussetzung war ihm möglich durch Schellings Behauptung, daß die Vernunft das Substantielle, das Reale der Welt sei. Hegel schloß nämlich daraus, daß das Denken in seinen immanenten Bestimmungen und die Natur und Wesenheit der Dinge eines und dasselbe seien. Sein Unternehmen, in Folge dieser Einsicht den subjektiven Entwicklungsgang des vernünftigen Denkens zu dem Gange der Dinge zu machen, wie er sich wirklich im Verlaufe des Lebens, der Natur, der Geschichte und des wissenschaftlichen Geistes vollzieht, ist eigentlicher Zweck seiner Philosophie. Es ist der höchste Punkt, an dem überhaupt das menschliche Denken anlangen kann, und Hegels Philosophie, das vollständigste Vernunftsystem, das je ein Mensch ersonnen. Es ist die letzte Konsequenz die aus Kants Apotheose der praktischen Vernunft gefolgert werden konnte, und es ist unmöglich, diese Erbsünde der neueren deutschen Philosophie noch zu höherer Vollkommenheit auszubilden, als dies im Hegelschen Denken der Fall ist.

Die reine Wissenschaft muß somit nach Hegel den Gedanken enthalten, insofern er die Sache selbst ist, oder die Sache an sich, insofern sie selbst reiner Gedanke ist. Das außerhalb des Denkens gesetzte Sein muß als das Sein des Denkens, die objektive Erscheinung als der subjektive Begriff, der Verlauf der

objektiven Welt als der Verlauf des logischen Denkens, und aus dem allerallgemeinsten, allerabstraktesten Begriff, dem Begriff des inhaltslosen, bestimmungslosen Seins, müssen alle übrigen Begriffe und Realitäten durch die dem Denken immanente gesetzmäßige Selbstbewegung entwickelt werden. [1]) Ist nun das Gedachte das Wesen der Dinge, und das Denken mit seinen subjektiven Bestimmungen ihre ureigene Natur, ihr Ansich im wahrsten Sinne des Wortes — fällt somit die durch die Kritik der reinen Vernunft bewiesene Dualität von Erscheinung und Dingansich — so ist es natürlich, daß Hegel die Logik zu einem System der reinen Vernunft erhob, welches die Welt in ihrer Wahrheit unabhängig von der Erfahrung, apriori, durch sich selbst erkennt. Die Logik enthält, nach Hegel, Alles in sich in gehaltvoller Gediegenheit und innig zusammengeschlossener Einheit. Was im Nebeneinander des Raumes und Nacheinander der Zeit, getrennt, vereinzelt, von Zufälligkeiten entstellt existirt, ist in der Logik hereingezogen in den Umfang eines einheitlichen Wissens und im Reich des reinen Gedankens, der Wahrheit selbst. Hegel sagt daher mit priesterlicher Emphase, daß die Logik die Wahrheit sei, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist, daß ihr Inhalt die Darstellung Gottes sei, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist. [2])

---

[1]) Spinoza, dessen System unter allen dem Hegelschen am verwandtesten ist, stellt in seinem methodologischen Fragment: De intellectus emendatione eine gleiche Forderung an ein vollständiges Vernunftsystem, wie die, welche der Methode der Hegelschen Logik, vom allerallgemeinsten, vom reinen Sein auszugehen und alles Übrige daraus zu entwickeln, zu Grunde gelegen. Spinoza sagt: Quod, ut mens nostra omnino referat exemplar naturæ, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem, fontem totius naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum. Op. posth. p. 369.

[2]) Logik. B. I. S. 33.

Die Methode der reinen Wissenschaft beruht wesentlich auf dem Bewußtsein von der Form der Bewegung des Denkens. Die Erkenntniß, daß alle Vorstellungen, Anschauungen und Begriffe durch den Gegensatz der Einheit und des Unterschieds bedingt sind, ist dabei für Hegel die leitende. Jedes Ding ist daher eins und zugleich in sich unterschieden, ein Negatives, das ebensosehr Positives ist. In diesem Begreifen des Gegensatzes in der Einheit und der Einheit im Gegensatze, des Negativen im Positiven und des Positiven im Negativen besteht nach Hegel das Spekulative, das Dialektische. Der Unterschied zwischen der vernünftigen, philosophischen Thätigkeit und der bloß verständigen besteht aber darin, daß letztere an entgegengesetzten Denkbestimmungen hängen bleibt und dieselben in ihrer Einseitigkeit festhält, während erstere die widersprechendsten Verstandesbestimmungen in ihrem Übergehen und Verschmelzen ineinander auffaßt und sie zur Einheit oder Identität aufhebt. Der Charakter der Hegelschen Philosophie ist daher der der unendlichen Negativität. Sie weist die Nothwendigkeit der Entzweiung, des Widerspruches, des Gegensatzes, des Zwiespaltes in allen Dingen auf. Der Satz: Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend, drückt nach Hegel gegen die übrigen Sätze vielmehr die Wahrheit und das Wesen der Dinge aus. Die abstrakte Identität mit sich, sagt Hegel, ist noch keine Lebendigkeit, sondern daß das Positive an sich selbst die Negativität ist, dadurch geht es außer sich und setzt sich in Veränderung. Etwas ist also lebendig, nur insofern es den Widerspruch in sich enthält und die Kraft hat, den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten. Der Unterschied überhaupt ist daher für Hegel schon der Widerspruch an sich, und nichts ist, was davon unberührt wäre, außer dem reinen Nichts selbst. [1])

[1]) Logik I. S. 41 ff. II. S. 57—70.

Der hier angedeutete Grundgedanke der Hegelschen Dialektik ist das Palladium seiner ganzen Philosophie. Er durchzieht alle Schriften Hegels und beherrscht sein ganzes System des Wissens, welches in seiner Gliederung, als Wissenschaft der Logik, der Natur und des Geistes, selbst den Grundgedanken seiner Dialektik darstellt. Die Logik behandelt nämlich den reinen stofflosen Gedanken in seiner abstrakten Allgemeinheit oder das Denken an sich, im Gegensatz zur Philosophie der Natur, welche den Gedanken in seiner Vereinzelung und seinem Zerfallensein, in seiner Ohnmacht, in seinem Anderssein, in seiner Endlichkeit und Zufälligkeit zu ihrem Inhalt hat, während die Philosophie des Geistes die Rückkehr des Gedankens aus seinem Anderssein und seiner Entfremdung zu sich, die Aufhebung des Gegensatzes von Natur und Geist entwickelt, damit aber wieder in die Logik zurückleitet. Die dieser Gliederung zu Grunde liegende Idee ist die, daß das Absolute oder die Vernunft sich zur Welt entfaltet, um in fortgehender Metamorphose aus den Gestalten, in denen sie ihren Gehalt entäußert, als aus ihr unangemessenen Erscheinungsformen im vollendeten Wissen, in der Philosophie, zur Einheit und Adäquatheit mit sich zurückzukehren.

Dies ist überhaupt der Kern der Hegelschen Weltanschauung. Es liegt darin, daß seine Philosophie ein in dialektischer Methode fortschreitendes Vernichten des an sich Nichtigen in den Erscheinungen der Natur, Geschichte und des Bewußtseins ist, um als Erstes und Letztes, als die einzige Realität die sich als absolute Idee erfassende Idee in der Logik hervortreten zu lassen. Wir wollen diesen Hauptpunkt näher betrachten. Hegel sieht die Natur als das blos unmittelbar äußerliche, zunächst in der Weise gleichgültiger Geschiedenheit der Gegensätze auftretende Werden der Vernunft an, als die

Bewegung, welche als ihr Ziel und Resultat den Geist als Subjekt herstellt. Er sagt: Die Natur ist noch das Negative, denn der Begriff manifestirt sich in ihren Riesengliedern nicht als sich selbst; dies geschieht nur im Geiste, daß der Begriff existirt, wie er ist.[1]) Der Verlauf der Naturentwicklung wird daher von ihm dargestellt als unendlicher Übergang aus dem Reiche der Endlichkeit in das Reich des Geistes, als eine Reihe vergänglicher Selbstgestaltungen des Absoluten, die alle das Schicksal haben, an ihrer innern Negation unterzugehen. Das Absolute wird nicht als das in jedem Wesen sich auswirkende, es erfüllende Sein dargestellt, sondern als das sich aus jedem Momente seiner Entäußerung herausringende Leben, das, man möchte sagen, fortwährend bedauert, so viel Eitles, Nichtiges, Wesenloses geschaffen zu haben. Hegel vertreibt so allen Frieden aus der Natur und zeigt sie als ein jammervolles Bild von innerer Zerrissenheit zerwühlter, sich selbst zerstörender Eitelkeit. Von dem meteorologischen, elementaren Proceß, dem ersten Individualisationsproceß der Materie angefangen, durch den sich im unermeßlichen Weltraume Planeten, Monde und Sonnen bildeten, fortschreitend durch die drei Stufen des terrestrischen Bildungsganges, die geologische, vegetabilische und animalische schildert Hegel jedes Moment als eine besondere Relativität der Idee, welche, ebenso unmittelbar als sie ist, ihr Sein als ein schlechtes aufhebt und sich in den Gegensatz zu sich selbst herausläßt, den sie wieder als nichtig setzt. Diesen ewigen Sieg der Vernichtung, dieses Nimmeraufhören der Selbstaufhebungen, diesen Triumph des Todes führt uns Hegel als das Wesen der Natur vor und nennt ihn den Befreiungsproceß, durch den der Weltgeist oder die absolute Vernunft, aus der Starrheit der geologischen Bildungen durch die düstere, for-

---

[1]) Encyklopädie II. S. 31. 32.

melle, verschlossene Subjectivität des vegetativen und das instinktgeleitete, glotzende Dämmerbewußtsein des animalen Lebens aufsteigend, im Menschen das Resultat ihres Ringens, das Licht des Bewußtseins, die Macht, sich als Subjekt zu erfassen, erreicht. [1])

Aber wer es glaubt, daß hiemit, da der Weltgeist sich als selbstbewußter Geist angefacht hat, sein Selbstvernichtungsproceß zu Ende gebracht ist, der ist im Irrthum. Mit dem Menschen beginnt das Reich der Geschichte, für Hegel eine neue Tragödie die der Weltgeist mit sich selbst spielt. Die Geschichte ist nach ihm die an die Zeit entäußerte Vernunft, das wissende und vermittelnde Werden des Geistes, dessen Ziel und Zweck der sich als Geist erfassende Geist, das absolute Wissen ist. Sie wird daher als ein Proceß betrachtet, durch dessen Stufen hindurcheilend der Geist aus dem dumpfen Brüten im Elemente des Natürlichen sich zur durchsichtigen Klarheit des wissenschaftlichen Bewußtseins erhebt — als ein Proceß, der nicht weniger als der der Natur mit dem Loose der Negativität behaftet und in allen seinen Erscheinungsformen der Idee inadäquat ist. Von den einzelnen Volksgeistern bis auf die Individualitäten der Stämme, Familien und Personen herab, von dem in Sitte, Recht und Religion sie umschließenden Inhalt bis zu den Aeußerungen ihrer Kunst und Wissenschaft, wird jegliches Sein von Hegel als eine verschwindende, von der Wirklichkeit des Geistes im ganzen Umfange ihrer Innerlichkeit und Äußerlichkeit verlassene Scheinexistenz gesetzt. Die Geschichte ist von Hegel keineswegs als die reale, ganz vom Geiste durchdrungene und seines Wesens volle Totalität begriffen, sondern als die Hülle, der er sich entledigt. Ebenso ist die Philosophie, die der sich selbst denkende Geist einer jeden Zeit soll, in ihrer Geschichte auch

[1]) Encyklopädie II. S. 695 „Die Befreiung von der Natur und ihrer Nothwendigkeit ist der Begriff der Naturphilosophie.“

nicht als die Totalität der Wahrheit begriffen, sondern als der sich selbst vernichtende, sich aus den verschiedenen Auffassungen seines Wesens selbst befreiende Geist, der sich aus dem Ahnen der Kosmogonisten der alten jonischen und eleatischen Schule bis zur Wissenschaft des seiner selbst bewußten, sich in seiner eigenen Tiefe selbst erfassenden Begriffes erhebt, welche die vielfältig gegliederte und verschlungene Entwicklung der Wahrheit als ihr selbst immanent weiß und erkennt.

Die wahrhafte Befreiung feiert also erst der Geist in der Logik. Hier lebt er entsündigt von der Schuld seines Abfalles, in seinem ureigensten Element; die Logik ist nach Hegel der wahrhafte Himmel des Geistes. Was Hegel Versöhnung des Geistes mit der Natur nennt, ist somit seine vollständigste Befreiung von ihr, seine vollendete Losreißung von ihr, ihre Vernichtung für den Geist Daher sagt Hegel: nur die Formen des Begriffes seien der lebendige Geist des Wirklichen und von dem Wirklichen sei nur das wahr, was in ihnen wahr sei; nur die ewige Form des Begriffs sei der wahre Inhalt, und das Abstrakte, eben das schlechthin Konkrete; nur in der absoluten Form allein sei der Begriff alle Bestimmtheit, wie sie in ihrer Wahrheit ist.[1]) Das Absolute wird erst in der Logik absolut. Gott wird erst in der Logik wahrhaft Gott. Außer ihr, in der Natur, in der Geschichte, im Gefühl strebt er noch zu ihr hin, als der an sich selbst verzweifelnde, sich unablässig vernichtende. In ihr ist er der durch Alles hindurchgegangene, in sich und zu sich selbst zurückgekehrte Gott. Das ist das Resultat der Hegelschen Philosophie, daß sie nach Hinopferung aller Realität, aller Wirklichkeit kein anderes Ewiges besitzt, als den Inbegriff von Kategorien, ein leeres Formenschema. Wenn Kant in der Kritik der reinen Vernunft

---

[1]) Werke VI. 319, 324.

die Kategorien für wesenlos erklärte und die Realität außer ihnen setzte, so kam Hegel zum ganz entgegengesetzten Resultat: Er verlieh den Kategorien absolute Realität und machte Alles übrige zur Erscheinung der absoluten Formen. Es gibt für ihn keine Dinge, sondern nur logische Formen, und was wir als Dinge wahrnehmen, sind für ihn realitätslose Phänomene. Darum ist Hegels Philosophie absoluter Panlogismus. Sie ist eine Apotheose der Formen und eine Vernichtung des Lebens; eine Wissenschaft der Illusion, die den Schatten für den Körper nimmt, und den Körper für den Schatten.

Hegels Stellung zur Wirklichkeit ist aus dem Wesen seiner Lehre leicht einzusehen. Es ist ein unauslöschlicher Haß gegen alle Lebendigkeit, Individualität und Wirklichkeit, welcher seinen Pakt mit der Logik besiegelt. Ehe der Geist sich bis zum absoluten Bewußtsein, alles gegenständliche Wesen abgestreift und sich selbst als sich selbst erfaßt zu haben, aufgeschwungen, sind alle seine Äußerungen für Hegel endlich und unwahr, sind nur scheinbar, haben nur negativen Werth. In der Phänomenologie des Geistes bringt er die verschiedenen Äußerungen des empirisch-geschichtlichen Bewußtseins in ein System von abgestuften Werthverhältnissen, von graduellen Bedeutungen, in welchem er ihre Negativität aufzeigt. Das sinnliche, wahrnehmende und verständige, das skeptische, stoische, rechtliche und sittliche Bewußtsein, das Bewußtsein als Begierde, Liebe und Glaube werden als die das absolute Wissen nur einleitenden Durchgangspunkte des Geistes dargestellt, und der logische Geist behält sie nur in der Form des Begriffes als sein verschwundenes Dasein, als seine Geschichte in der Erinnerung. Ihr Bestand außer in dieser Form wird für rechtlos erklärt. Nach Hegel soll der Mensch in der absoluten Logik das höchste Gut sich erringen, das alles Übrige tief unter sich hat. Religion, Moral, Kunst, Recht, Ge-

müth und Gefühl sollen sich ihm im Äther des reinen Gedankens verflüchtigen. Wer die vollendete Gestalt des Lebens darstellen, wer die oberste Stufe geistigen Lebens erreichen will, der muß der auflösenden, zernichtenden Thätigkeit des Gedankens sich übergeben, durch welche die bis dahin vielbedeutendsten Momente des Bewußtseinlebens unterliegen, die in lebendiger Wechselwirkung stehenden Glieder der Wirklichkeit ihre blühenden Gewänder abwerfen, die Frühlinge des Lebens ersterben, seine Farbenspiele erblassen, sein Reichthum verarmt. Nur wer alle Regungen des Gefühls und Glaubens unterdrückt, wer jedes engherzige Besorgtsein um Glückseligkeit, Gott und zukünftiges Heil, diese niederen und bürgerlichen Vorstellungen, diese Vorurtheile der jämmerlichen Alltäglichkeit abstreift, nur wer mit einem Worte Alles, was der Endlichkeit des Bewußtseins angehört, quiescirt und sich der Bildung und Zucht des reinen Gedankens übergibt, der allein kann nach Hegel die vollendete sittliche Geisteshöhe erreichen. Eine tiefe Unkenntniß der Natur des Sittlichen kennzeichnet daher Hegel. Denn die wahre sittliche Vollendung besteht eben in dem positiven, harmonischen Ineinandersein von Vernunft und Trieben, von Verstand und Gefühl, von Wissen und Glauben, von Geist und Natur, keineswegs aber in einem Hinaussein über alle Faktoren des Bewußtseins und einer einseitigen Versenkung in die logischen Formen der Vernunft. Nur aus der positiven Thätigkeit aller Vermögen des Geisteslebens geht die veredelte sittliche Individualität hervor. Männer, wie Schleiermacher und Jakobi, wußten dies Hegel gegenüber geltend zu machen. Es wird für Hegel immer charakteristisch bleiben, mit welchem schnöden Hohne, mit welcher Feindseligkeit er ihnen deshalb entgegentrat, ihnen, die die menschliche Natur nach ihren vielen Seiten besser verstanden, als sein seltener Geist mit der starren Einseitigkeit.

In diesen Feindlichkeiten trat es erst klar hervor, welchen entschiedenen Widerwillen Hegel gegen alles Gefühlte, Geglaubte kurz gegen alles Geistige, was nicht reiner Gedanke ist, hegte. Eine unbefangene Würdigung muß in ihm den phantasie- und gefühllosesten, trockensten, verdorrtesten Geist erkennen, den es je gegeben, dessen rationalistische Corruption und Demoralisation die eines Kant, Fichte und Spinoza weit übertrifft, welche letztere doch den Glauben an die unergründliche Tiefe und Poesie der Menschennatur und an die hohe Bedeutung des sittlich-religiösen Bewußtseins trotz ihrer strengen Abstraktheit und rationalistischen Isolirtheit nicht verloren.

Aber auch die Geschichte hat für Hegel keine eigentliche Realität, so wenig als wie die Äußerungen des Bewußtseins. Viele glauben, daß Hegel für die Realität des Historischen erst die rechte Grundlage gewonnen habe und zwar dadurch, daß er Gott selbst in den geschichtlichen Proceß versenkt hat; sie sind aber im Irrthum. Die Geschichte hat für Hegel durchaus keinen absoluten Werth, sondern nur negative Giltigkeit. Wenn Spinoza aus dem Grunde die Geschichte läugnete, weil nach ihm Gott das von Ewigkeit her vollendete Alles ist, was nur sein kann, und ihm deshalb eine Entwicklung Gottes von einem Anfang gegen ein Ende undenkbar schien, so läugnete sie Hegel darum, weil Gott weder vor, noch in der Entwicklung das Alles ist, was er am Ende, in seiner Logik ist, in die er nach seinem Abfall von sich selbst als zu sich selbst zurückkehrt. Die Geschichte ist also für Hegel nur denkbar als dienendes Mittel, und ihre Gestalten nur als Wandelgestalten, als nach einander verschwindende Phänomene. Wer in der Geschichte, wie sie Hegel begreift, Gott suchen will, der mag hingehen, und er wird überall nur seine Spuren finden, seine Fußtapfen; ihn nie und nirgends. Alle Gestalten des Geschichts-

lebens sollen ihn manifestiren, sein leuchtendes Antlitz sein; aber in Wahrheit sind sie leer von ihm. Er ist nur dort, wo er nicht ist, er ist in Allem, was nicht mehr er ist. Überall tritt er uns entgegen, indem er sich uns entzieht. All das Leben in seiner Flucht ist eine Reihe von Täuschungen. Es ändert sich und vergeht und erzeugt nichts Unveränderliches, Ewiges. Das wahrhaft Ewige ist eben die Veränderung. Nichts ist darin real, aber Alles, was wir so nennen, ist ein Nichts. Das Sein ist in Hegels Geschichtsansicht dargelegt als das Nichtsein. Und dies ist das traurige Geheimniß, das sich endlich enthüllen muß. Wie mit einem schwarzen Trauerflor ist für Hegel die Weltgeschichte bedeckt, sie ist für ihn eine dunkle Nacht, in tiefer Todesstille ruhend, aus der kein Laut die Gegenwart Gottes verkündet. Das ist das Weltgericht des absoluten Wissens.

Die Weltgeschichte hat für Hegel eben so wenig positive Bedeutung, als wie für Fichte. Diejenigen die Hegels Geschichtsauffassung für eine Vergöttlichung der Geschichte halten, die betrachten seine Darstellung der Geschichte außer dem Zusammenhange mit dem ganzen System. Das Studium Hegels blos aus denjenigen Schriften, welche die philosophische Behandlung empirischer Stoffe zum Inhalt haben, hat bei Manchen arge Mißverständnisse wachgerufen. Denn so wie die einzelnen Begriffe der Hegelschen Philosophie nur dann richtig verstanden werden, wenn man sie nicht isolirt, jeden für sich begreift, sondern wenn man sie fortwährend in Beziehung auf den Begriff des Absoluten setzt, so müssen auch die einzelnen Schriften Hegels immer im Hinblick auf die Logik aufgefaßt werden. Für sich sind sie dem Mißverständniß, wenn auch zum Vortheil ihres Urhebers unterworfen. Denn wie die einzelnen Begriffe nur eine negative Bedeutung gegenüber der sie alle in sich aufhebenden absoluten Idee, so haben auch die empirische Stoffe philo-

sophisch durchdringenden Schriften Hegels nur eine negative Bedeutung der Logik gegenüber, sie zeigen nämlich auf, wo überall das Absolute sich nicht als es selbst manifestirt, während die Logik das Absolute als es selbst darstellt. Diesen Zweck verfolgt nicht weniger Hegels Philosophie der Geschichte, als wie seine Philosophie der Kunst, der Religion und des Rechtes. Wer in diesen Schriften die Realität der Geschichte, der Kunst, der Religion und des Rechtes nachgewiesen zu sehen glaubt, der hat sie ebensowenig verstanden, als wie Derjenige, der einen Satz von einer ganzen Rede gehört hat, sagen kann, er habe sie ihrem ganzen Inhalt nach begriffen. Die Philosophie der Geschichte, der Kunst, der Religion und des Rechtes sind wie Halbmesser, die Hegel von der Peripherie gegen das Centrum, die Logik, zieht: sie sind die dialektischen Linien durch die er von der Peripherie, dem Anderssein des Centrums, zum Centrum selbst zurückzukommen trachtet. Freilich scheint es manchmal da, wo Hegel den phänomenologischen Proceß fließen läßt, wo er die Erfahrung fortträgt auf den Wellen des dialektischen Stromes, wo er sich vertieft in die Mysterien der Kunst, in die Poesie des religiösen Lebens, wo er die Werkstätte der Geschichte durchstöbert, als würde er der Logik untreu, als lebte er in der Realität, im unermeßlichen Reichthum der Erfahrung; man darf aber nicht vergessen, daß, wenn Hegel den empirischen Stoff zerarbeitet, es doch immer nur der Begriff ist, den er von den Dingen festhält und dem er Wahrheit und Unsterblichkeit verleiht, aber nie das Ding selbst, nie die Erscheinung, nie das Faktum. Das Hegelsche System hat durch den Anschein der Halbheit, den es vermöge seiner äußerlichen Ausführung erhalten hat, sich die entgegengesetztesten Deutungen und Auffassungen gefallen lassen müssen. Es war möglich innerhalb des Systems den idealisti-

schen wie den realistischen Standpunkt geltend zu machen, und man kann sagen, daß fast alle Hegelianer, besonders die stricter Observanz, durch die Zweideutigkeit des Systems irregeführt, ein falsches Urtheil über das Verhältniß des idealistischen und realistischen Elementes in demselben besaßen. Denn wenn man es allgemein als die siegreiche That der Hegelschen Philosophie pries, daß dieselbe die Vernünftigkeit des Wirklichen bewiesen, die objektive Realität in ihr gutes Recht wieder eingesetzt, das Wissen überhaupt zum Leben wieder vertieft habe, so war dies eben ein Mißverständniß, herbeigeführt durch den äußerlichen Aufputz der Kategorien mit dem Golde der Erfahrung. Denn wie wir gezeigt haben, läßt Hegel faktisch die Wirklichkeit, das Leben, außer der Wahrheit liegen, und dekretirt nur dem Logischen Wirklichkeit. Es mag wohl sein, daß Hegel, in dessen Geist bereits mächtig das Leben mit dem abstrakten Gedanken rang, die Absicht genährt habe, darzuthun, daß alles Wirkliche absolut, daß es vernünftig sei, aber jedem Unbefangenen muß es auffallen, diese Absicht durch ihre Ausführung widerlegt zu sehen, und man wird Hegel, der die Vernünftigkeit des Wirklichen behauptete, während er nie müde wurde, dessen Unvernünftigkeit aufzuweisen und die wirklichkeitslosen Abstraktionen der Logik als das allein Vernünftige, Göttliche und Reale auszuposaunen, zum Wenigsten eines für einen konsequenten Denker, wie er einer, unbegreiflichen Widerspruches zeihen. Hält man sich aber nicht an die Absichten des Meisters, sondern objektiv an seine Lehren, so muß man schließlich zu der Einsicht gelangen, daß die Hegelsche Philosophie gewissermaßen nicht über den subjektiven Idealismus hinausgekommen ist. Denn wenn Fichte die nach Kant apriorischen, formalen, leeren Allgemeinheiten für die aus dem absoluten Ich sich hervorbildenden

Wesenheiten der Welt erklärt und in Folge dessen eine von aller Erfahrung unabhängige Erkenntniß begründet hat, so hat Hegel auch nichts weiter gethan. Hegels Denken ist dasselbe subjektive Fichtische Denken, das nur aus der eigenen Tasche zehrt und selbstgenügsam sich zum Universum aufbläst. Die Bewegung, die Hegel das Leben nennt, ist nur die Bewegung, die er in die Kategorien hineinlegt, indem er sie in alle möglichen Stellungen zu einander bringt; was er Denken des Denkens nennt, ist nur ein Denken seines eigenen Denkens; was für ihn Construiren der Wirklichkeit ist, ist nur ein Umspinnen des Erfahrungsstoffes mit den subjektiven Kategorien; was er für Begreifen des Wirklichen hält, ist nur sein Sichselbstbegreifen; und sein Erheben Gottes zum absoluten Selbstbewußtsein ist die verwegenste Apotheose seines eigenen Bewußtseins. Hegel kommt daher über sich selbst, seine Subjektivität, so wenig hinaus, als wie Fichte. Auch nach Hegel kann die Welt nur das Phänomen des sich selbst als allgemein erscheinenden subjektiven Denkens genannt werden. Seine ganze Philosophie hat nur die Bestimmung, die egoistische Subjektivität als das Alles in Allem aufzuzeigen, das subjektive Denken als absolute Wahrheit mit Negation aller anderen zu setzen.

* *
*

Wir haben es soeben angedeutet, daß in Hegels Philosophie ein Widerspruch liegt, der durch ihre realistische Tendenz im Gegensatz zu ihrem idealistischen Wesen herbeigeführt wurde. Das war der Keim, der eine Umgestaltung der Hegelschen Philosophie zu Tage förderte. Der persönlichen Autorität Hegels mochte es gelingen, die Schule in der Schwebe über dem bezeichneten Widerspruch zu erhalten und die angenehme Täuschung, zum Leben vorgedrungen zu sein, der Welt gegenüber zu be-

haupten. Nachdem aber der falsche Nimbus mit dem Meister selbst dahingeschwunden war, kam es deutlich zum Vorschein, daß der schwere Schritt von der Idee zur Wirklichkeit nicht gelungen war, und die Frage, wie die Wirklichkeit innerhalb des Systems in ihr Recht eingesetzt werden könne, bewirkte eine Umgestaltung desselben, die in dem Geiste seines Schöpfers durchaus keine Gnade gefunden hätte. Auch Diejenigen, die mit mehr oder minder Strenge an den ursprünglichen Geist der Hegelschen Philosophie hielten, konnten sie nicht billigen.

Um in das Wesen dieser Fortbildung des Hegelianismus einzudringen, müssen wir noch einmal dessen charakteristische Hauptpunkte berühren. Für Hegel hatte nur das Logische Wahrheit; dagegen betrachtete er das Phänomenologische als das Negative der Idee, als die schlechte Endlichkeit. Sollte nun die Wirklichkeit zu ihrem Rechte gelangen, das Phänomenologische auch adäquater Ausdruck der Absoluten werden, so war dies innerhalb des Systems auf keine andere Weise zu vollbringen, als daß man durch die Methode der Negation die Wahrheit des Logischen sich selbst aufheben ließ und, da man nichts höheres als die Logik kannte, um zu demselben aufzusteigen, die dialektische Linie wieder auf das Phänomenologische zurückbog. Führte Hegel durch das Phänomenologische im destruirenden Gange zum Logischen, so mußte nun das Logische sichselbstaufhebend zum Phänomenologischen zurück führen. Hatte Hegel die ganze reale Welt, alle Formen des Seins und Lebens nur als Mittel anerkannt, um zum absoluten Zweck, dem sich in seiner Wahrheit erfassenden Begriff in der Logik vorzubringen, so mußte nun die Logik als Mittel gesetzt werden, und nur so konnte man über den subjektiven Idealismus Hegels zur Geltendmachung der Realität des Absoluten in der Objektivität der Natur und der Geschichte gelangen. Man negirte die Wahrheit

des Logischen, nachdem zuvor das Logische alle andere Wahrheit negirt hatte. Die Absolutheit der Logik und die Realität der Welt schließen sich nämlich gegenseitig aus. Wo das Stoffliche, der Trieb, die äußerliche Seinsgestalt als das absolut Reale gesetzt wird, da bricht der Thron der Logik krachend zusammen; dagegen wo die Logik als die im subjektiven Geiste sich erst gebärende Wirklichkeit des Absoluten erscheint, da verschwindet die konkrete Welt in Nichts, sie platzt wie eine Seifenblase, die man zuvor in ihrem Glanze bewundert hat. Es ist dies das Traurige im Hegelschen System, daß es die schlotterige Vermittlung Fichtes von Ich und Nicht-Ich, der beiden Urpositionen, zwischen welchen die deutsche Spekulation seit Kant wie ein Pendel hin und her schwankte, erst recht zum Bewußtsein gebracht hat. In Fichtes Sprache paraphrasirt, lautet nämlich die berührte gegenseitige Exklusivität der Absolutheit des Logischen und der Absolutheit des Phänomenologischen folgendermaßen: Die absolute Setzung des Ich und die des Nicht-Ich schließen sich gegenseitig aus. Es waren die beiden ersten sich widersprechenden Grundsätze der Wissenschaftslehre, um deren Vermittlung es sich in der Hegelschen Schule handelte. Aber so wenig Hegel die beiden Gegensätze vermittelt hat, da er das Nicht-Ich durch seine entschiedene Hinneigung zur Ichseite ins Ich aufhob, so wenig konnte ihre Versöhnung vollbracht werden, so lange man innerhalb der Hegelschen Philosopbie und der Methode der absoluten Negativität blieb. Die Schule Hegels charakterisirt daher nur der entgegengesetzte Irrthum, eine entschiedene Hinneigung zur Seite des Nicht-Ich und die Aufhebung des Ich in das Nicht-Ich.

Das Schicksal, dem bei Fichte die Natur anheimfiel, ließ also die Hegelschen Schule mit gleicher Kraft für den Geist in Wirkung treten. Sie verließ die schlechterdings leere, nichts-

sagende Allgemeinheit und Abstraktheit der Logik und versuchte es zur allererfülltesten Wirklichkeit vorzudringen. Aber die Wirklichkeit, das Leben ergriff sie nicht in der Art, daß sie, von der Wahrheit des Abstrakten sich losmachend, aus dem ewigen Bronnen der Erfahrung neue Erkenntniß schöpfte, sondern so, daß sie die Bestimmungen der Logik in das Leben eintreten ließ In die Thatsachen der Natur und Geschichte, wo eben keine subjektiven Bestimmungen hinein getragen werden sollten, von denen, um sie in ihrer Wahrheit zu erfassen, eben die fremdartige Einmengung des subjektiven Denkens ferne gehalten werden sollte, versenkte die Schule das Logische und glaubte das Wirkliche in seiner Wirklichkeit erfaßt zu haben. Sie negirte das abstrakte Denken, aber nur so, daß sie es ins konkrete Sein vertiefte. Sie ging über die Logik hinaus, aber nur so, daß sie dieselbe im Elemente des Stoffes setzte. Das war die große Täuschung: Die Schule glaubte die Logik überwunden zu haben, und die Logik hielt sie gefesselt, sie glaubte die Hegelsche Philosophie überschritten zu haben, und sie stack bis über die Ohren in ihr. Der Gedanke, hieß es, bewährt sich nur im Realen, im Sinnlichen, in der abgeschlossenen, konkreten Seinsgestalt, in der lebendigen Weise des Fühlens, des Empfindens, im Gehör, Getast und Geruch; nicht abstrakt im Elemente des Denkens: das, hieß es, war der Grundirrthum Hegels. Aber es war doch nur jener Gedanke Hegels, den die Schule aus allen Ecken und Enden der Wirklichkeit herausblicken sah; es war das Hegelsche Denken außer dem Denken, es waren Hegelsche Abstrakta außer dem Abstrakten, Hegelsche Begriffe außer der Begriffsform, was die Schule sah. Sie sah daher in den Dingen nicht das an ihnen Wesentliche, sondern nur wieder *sich selbst*, nicht die *Objektivität*, sondern die *eigene Subjektivität*, gerade wie Hegel. Die Logik wurde nur unsichtbar gemacht, sie wurde eskamotirt, man ließ sie geheimnißvoll aber thä-

tiger als bei Hegel walten. Die scheinbar quiescirte vollzog ihre destruktive Thätigkeit energischer als zuvor, da sie obenan stand, ideell zur Herrin der Welt gemacht war, die Pforten zu allem Erkennbaren öffnete und mit diktatorischer Entscheidung Alles was ist und sein soll aus sich hervorzauberte. Es war die Hegelsche Logik, welche die Schule als res, als Ding, als realistische objektive Substanz, als Trieb, als Natur, als Sinnliches anschaute; sie war nur in einem andern mode d'existence bejaht. Man verneinte sie, indem man sie bejahte, man erklärte sie für unwahr, indem man sie für wahr erkannte, für ein Nonens, indem man an ihrer Entität festhielt. Man bekämpfte Hegels Idealismus, indem man ihn in Realismus, in Materialismus verwandelte. Dieser Metempsychose der Logik verdankt die Welt das Monstrum eines idealistischen Materialismus, als dessen Repräsentant Ludwig Feuerbach zu nennen ist. Feuerbachs Philosophie entstand aus dem Versuch innerhalb des Hegelschen Systems sich aus ihm herauszuringen, Hegel durch Hegel zu überwinden, — aus einer Unmöglichkeit. Sein Unternehmen gleicht dem Münchhausens, der sich selbst beim Zopfe aus dem Sumpfe zieht. Der Gedanke, innerhalb des Hegelschen Systems verharrend es zu überschreiten, ist an sich so heglisch, daß wer ihn nährt, nur zu sehr überzeugt sein kann, daß er niemals über Hegel hinauskommen werde.

Feuerbach, eines jener vielen traurigen Opfer des Hegelianismus, ist der Philosoph, der mit dem Abthun, Abwerfen, Abstreifen alles Ideellen, Abstrakten, Logischen begann und sich in die Fluthen der sinnlichen Welt jusqu' á la tête stürzte. Er will nicht Bürger zweier Welten sein, einer idealen, geistigen Welt und einer sinnlichen, er will nur einer und derselben angehören er will mit seinem Geiste dort sein, wo er mit seinem Leibe ist, aus den Stoffen, aus denen er seine körperliche Nahrung holt, auch

seine geistige schöpfen: das ist das Postulat, von dem er ausgeht.

Aber indem er die Sinnlichkeit umarmt, die körperliche nicht denkende Natur anbethet und die Vernunftdinge, die Ideen, abgesondert von allen sinnlichen Bestimmungen, für Nichts erklärt, bejaht er nur in ihr die Ideen, die Begriffe, und diese sind es eigentlich, die seine Sinnlichkeit, seine Materie durchleuchten. Er dekretirt der Sinnlichkeit allein Wirklichkeit und erklärt Alles, was nicht sinnlich ist, für nicht existent, und dennoch ist ihm das Sinnliche nur Versinnlichung der Idee, hat nur Werth, weil es Etwas ausspricht, ein Unsagbares, ein Göttliches. Er glaubt dem Sinnlichen primitive, ursprüngliche, absolute Bedeutung zu verleihen und leiht ihm doch nur von der Idee abgeleiteten Werth. Er macht die Materie zum Wesen, und sie ist ihm in Wahrheit doch nur Accidens. Er glaubt den Widerspruch Hegels zwischen Idee und Realität, zwischen dem Begriff und seiner Wirklichkeit dadurch zu lösen, daß er die Realität der Idee aufhebt und nur das Objekt des Sinnes für wirklich erklärt, er verfällt aber in einen noch größeren, wenn er das Leibliche, die sinnliche Existenz ideell auffaßt, den Begriff, den Geist, den Gedanken in ihr sucht und dennoch den Gedanken, den Begriff, den Geist in ihr verneint. Er erkennt nur das als wahr, was er als sinnliches Wesen fühlt, aber er fühlt nur das als wirkliches sinnliches Wesen, was er als wahr erkennt. Feuerbach läugnet die Gedanken im Grunde gar nicht, sondern er läßt sie nur durch die Sinne gegeben sein Er läugnet den Verstand nicht, sondern er macht ihn zum Verstand der Sinne. Er macht die Idee als Idee zu einem Nonens, während er sie mit allen seinen Sinnen und Gliedern als ein wahres, wirkliches, göttliches Wesen bejaht. Er läßt darum durch das Farbenbild auf der Retina nicht nur etwas Äußerliches, sondern auch etwas Innerliches, nicht nur das Bild ei-

nes Menschen, sondern auch sein Ich entstehen; er läßt durch das Ohr nicht nur den nichtssagenden Schall, ein leeres Rauschen vernehmen, sondern auch die entzückende Stimme der Liebe, die überzeugenden Worte der Weisheit, seeledurchwohnte Harmonien; er läßt durch die Hände, die Lippen nicht nur Knochen und Fleisch fühlen, sondern auch den Geist der Liebe und der Freundschaft. Feuerbach ist demnach Idealist, wenn er von der Materie spricht, und Materialist, wenn er die Ideen behandelt. Er macht den Eindruck, als wäre es ihm weder mit dem Idealismus, noch mit dem Materialismus Ernst, als triebe er ein loses Spiel mit beiden. Man hat an seiner Philosophie ein Exempel von metaphysischer Haltungslosigkeit, von principieller Unentschiedenheit, vereint mit einer anmaßungsvollen, sophistischen Protreptrik, desgleichen die ganze Geschichte der Philosophie keines aufzuweisen vermag.

Das eigentliche Werk, das Feuerbach vollbrachte, war die Durchbringung des psychologischen Getriebes mit Hegelscher Methode. Feuerbach ließ den Faden der Hegelschen Dialektik im Substantiellen der menschlichen Seele sich abspinnen. Es sind Gefühle, Vorstellungen, Wünsche, Bedürfnisse, Neigungen, Herzensregungen, die er mit dem von Hegel entlehnten Werkzeuge der absoluten Methode bearbeitet. Er ist nicht Psycholog und Anthropolog wie Beneke oder Fries Diese verfolgen die mannigfachen Windungen und Verschlingungen des Seelenapparates wie der Anatom dem Laufe der Nerven durch ihre mannigfaltigen Anastomosen forschend nachgeht; diese sind Anatomen der Seele. Feuerbach dagegen konstruirt, schafft aus den konkreten Seelenphänomenen wie ein Bildner; er läßt sie zusammenrinnen zu ontologischen und metaphysischen Ideen, zu Dogmen der Religion, zu religiösen und moralischen Instituten; er modellirt aus ihnen die ganze Leidensgeschichte Christi. Gerade wie Hegel mit

abstrakten Elementen, mit Begriffen umging, so geht er mit den konkreten psychologischen Kategorien um. Wie jener mit nothwendiger Willkür seine Begriffe zu dem zusammenkombinirte, was er eben brauchte, so setzt auch dieser ganz willkürlich seine anthropologischen Elemente zu allerlei Dingen zusammen, unter dem Scheine, als gestalteten sie sich mit innerer Nothwendigkeit dazu. Er bringt aus ihnen Gestalten heraus, zu denen sie sich in Wahrheit gar nicht zusammenfügen können. In ihm erreicht die logische Phantastik die schwindligste Höhe, zu der sie sich nur hinaufzuschrauben vermag.

Wenn Hegel die Ideen von Gott, Welt, Freiheit und Unsterblichkeit als konkrete Existenzen nicht bestehen ließ, sondern sie in logische Bestimmungen auflöste, so löst Feuerbach die theologischen und ontologischen Begriffe in lauter Kombinationen des Vorstellungsmechanismus mit den Trieben auf, läßt sie nur als psychologische Fakta bestehen, denen der Mensch fälschlich ein selbstständiges Dasein außer sich und ein Verhältniß zu sich gibt. Wenn Hegel die Logik, als die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen ist, an die Stelle der Theologie treten läßt, so läßt Feuerbach an ihre Stelle die Anthropologie als Selbsterkenntniß des Menschen, und ein von praktischen Motiven getragenes Verhalten des Menschen zu sich selbst an die Stelle der Religion treten. Nach Feuerbach ist nämlich das Wesen Gottes das sich selbst gegenständliche Wesen des Menschen, und der Mensch für den Menschen das höchste Wesen: Homo homini deus est. Wenn der Mensch Gott fühlt, liebt, ahnt, denkt, verehrt, so verehrt, liebt, denkt, fühlt und ahnt er nach Feuerbach nur sich selbst. Wenn Hegel die Dogmen der positiven Religion als durch die Logik erst zu ihrer wahren Bedeutung erhobene unwahre Vorstellungen betrachtete, so betrachtet sie Feuerbach als zu außermenschlichen Vorgängen und Ver-

hältnissen hypostasirte Seelenbegebenheiten und menschliche Vorkomnisse. So ist für ihn z. B das Dogma der Trinität nichts Anderes, als das Faktum des Bewußtseins, daß der Mensch erst durch Mittheilung an andere gleiche Wesen zum wahren Bewußtsein von sich selbst komme; so erklärt er die Schöpfungsidee aus dem Triebe des Menschen nach unendlich freier Subjektivität und die Idee der Unsterblichkeit und des seligen Lebens, aus dem Glauben an die Freiheit der Subjektivität von den Schranken der Natur; so hat für ihn, um noch ein Beispiel zu geben, das Dogma vom leidenden Gott in der höchsten Selbstbejahung, in der höchsten Wohllust des leidenden Menschenherzens seinen Grund und Ursprung.

Diese seine Anthroposophistik erklärte Feuerbach für das endlich offenbar gewordene Wesen des Christenthums. Er nannte sie die realisirte Idee des Christenthums und den Atheismus, das enthüllte Mysterium der Religion. Den Glauben sah er als eine Entzweiung des Menschen mit sich selbst, als ein Träumen mit offenen Augen an und erklärte ihn für unmoralisch. Der Religiöse vergeudet nach Feuerbach seine besten Gesinnungen, die den Menschen, dem Leben zugewendet werden sollten, an ein imaginäres, bedürfnißloses Wesen; ferner dankt er einem Nonens für Wohlthaten, die ihm andere Menschen dargebracht, er ist undankbar gegen seine Nächsten, weil er dankbar gegen Gott ist. Durch so ein bornirtes, oberflächliches, den ganzen Sinn des religiösen Lebens mißverstehndes Raisonnement gelangt Feuerbach zu dem Resultat: daß die sittliche Gesinnung in der Religion untergehe! Natürlich ist es, daß auch die durch die Religion geheiligten Institute, wie die Ehe, das Eigenthum, die Staatsgesetze für Feuerbach nur einen relativen Werth behalten können, nämlich so lange sie für den Menschen eine gewisse Würde und ein gewisses Ansehen haben, so

lange sie dem natürlichen, ursprünglichen Bewußtsein für heilig gelten. Denn sie sind nach Feuerbach nicht dadurch heilig geworden, weil man sie als von Gott eingesetzte Institute betrachtete, sondern weil sie durch die Menschen heilig gemacht wurden, wurden sie als göttliche Institute betrachtet. So zerrt Feuerbach auch das Heiligste und Erhabenste in den Koth, ohne tiefer in das Wesen der Thatsachen einzugehen, ohne zu untersuchen, ob nicht noch andere Beziehungen und Momente in ihnen enthalten sind, als blos diejenigen, die sein frivoles Auge an ihrer äußersten Oberfläche bemerkt. Feuerbach ist im Laufe seiner Entwicklung immer tiefer und tiefer gesunken, so daß er in letzter Zeit selbst jenen idealistischen Zug, welcher seinen Schriften eine Art von interessanter Unentschiedenheit verlieh und seine Gedanken in ein schillerndes Gewand kleidete, einbüßte. Er trat als *entschiedener Materialist* auf und schloß innigen Bund mit *Vogt*, *Moleschott* und *Genossen*, welche aus seinem Wort, daß die materielle Seinsweise die einzig wirkliche sei, die Konsequenzen zogen, daß die Atome schlechtweg das Wesen der Welt seien, daß das Denken materielle Gehirnthätigkeit, daß Gottes Dasein, die Zurechnungsfähigkeit des Menschen und die Fortdauer der menschlichen Seele anzunehmen Unsinn sei, daß die wahre Moral im gut Essen und Trinken bestehe. Zu diesem Ragout aus der Küche der Vergangenheit, zu diesem Brey aus den versumpften Refektorien der Encyklopädisten trug Feuerbach auch sein Schärflein bei. Er erklärte die *Nahrung* für das *eigentlich Substantielle* des *Geistes*, denn wo kein Fett, da sei kein Fleisch, und wo kein Fleisch, da sei kein Hirn und kein Geist. So prononcirte sich schließlich ein Epigone des Hegelthums. — [1])

[1]) Vgl. Feuerbach's „Grundsätze der Philosophie der Zukunft" (1843), sein „Wesen des Christenthums" (1841) und seinen Aufsatz „Die Naturwissenschaft und die Revolution" in den Blättern für literarische Unterhaltung (1850 Nr. 268 — 271).

Die gewaltigste Bewegung brachte die Hegelsche Schule auf dem Gebiete der Theologie hervor. Ihre destruktive Thätigkeit hatte sie vorzüglich auf die Glaubenswahrheiten des Christenthums gerichtet. Selbst Feuerbachs Anthropologismus hatte vorzüglich die Bestimmung, die Beglaubigung des Christenthums durch ein äußeres, geschichtliches Faktum zu zerstören und seinen ganzen Inhalt in eine subjektive, menschliche Imagination, in Projektionen der schöpferischen Phantasie aufzulösen. Im Anschluß an Feuerbach hat Bruno Bauer die evangelischen Urberichte als Kategorien des Selbstbewußtseins entwickelt. In der Religion soll nach seiner Lehre das menschliche Bewußtsein nur mit sich selbst in seiner Entfremdung, also mit einer fürchterlichen Parodie seiner selbst zu thun haben. Es ist nur die eigene Bewegung, die eigene Tiefe des menschlichen Gemüthes, welche in Christenthum als eine himmlische Welt hinausgeworfen ist. [1]) Aber entschieden kritisch und negativ stellte sich David Strauß der Theologie gegenüber und versuchte es durch Handhabung sowohl der exegetisch-historischen, als auch der philosophisch-spekulativen Methode die christlichen Religionswahrheiten consequent zu verfolgen.

Hegel hatte noch einen Scheinfrieden zwischen Philosophie und Religion bewahrt. Dadurch, daß er seinen logischen Idealismus pomphaft mit dem Namen eines Trimitätssystems geschmückt hatte, verhüllte er den dahinter schlummernden Unglauben an die Göttlichkeit der Person Christi, an das Wesen ihrer Sendung, an das Fundament des Christenthums, den einen persönlichen Gott und die individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode. In Wahrheit sah er die Religion als eine eigenthümliche aber untergeordnete Stufe in der Entfaltung

[1]) Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes. 1841. I. S. 26, 32.

des menschlichen Bewußtseins an, in der die absolute Idee sich objektiv aber bildlich für die Vorstellung unter der Form der Lehre und des Cultus darstellt. In der Philosophie erst wirft, nach Hegel, das Faktum der Religion seine sinnlichen Hüllen ab, die der in ihnen sich zu erkennen gebenden Idee unangemessen sind, und die religiöse Denkweise zieht sich in die wissenschaftlich-philosophische, als die der Idee angemessene zurück. Strauß hat diese indifferente Stellung der Wissenschaft zum Christenthum in der Weise umgekehrt, daß er sie für die Wissenschaft in die Aufgabe verwandelte, dem Christenthum jene Gestalt zu geben, und es im Einzelnen jener Weiterbildung und Läuterung zu unterwerfen, welche die durch die Idee oder Erkenntniß nun geforderte ist. Hegel blieb dabei, daß die Logik das enthüllte Wesen der Religion sei; Strauß ging weiter: er wollte die Religion durch die Logik umgestalten. Nach Hegel hätte nur die Philosophie an die Stelle der Religion treten können, denn die Philosophie war ihm Alles in Allem. Strauß dagegen läßt den Glauben an die gottgewordene Menschheit an die Stelle des Glaubens an den menschgewordenen Gott treten; nicht die Logik ist ihm Alles in Allem, sondern die Menschheit.

Aus seiner Ansicht, daß alle die Berichte, die wir über das Leben und die Lehre Jesu besitzen, nicht auf Thatsachen, sondern auf Vorstellungen beruhen, welche er, mit Hilfe der Hypothese eines mythenbildenden Processes in den Volksgeistern, als geschichtliche Nothwendigkeiten entwickelt, folgert er, daß Christus keine geschichtliche Person, sondern Repräsentant einer gewissen Entwicklungsstufe des Geistes und demnach seine Lehre spekulativ und nicht historisch aufzufassen sei. Der Glaube an den historischen Christus muß sich daher, nach Strauß, in den Glauben an die gottbegabte Menschheit verwandeln. Die

Menschheit ist, nach Strauß, der menschgewordene Gott, die Einheit des unendlichen und endlichen Geistes; das Kind der sichtbaren Mutter, der Natur, und des unsichtbaren Vaters, des Geistes; der sterbende, auferstehende und gegen Himmel fahrende Gott, da sie die Bande der Natürlichkeit negirt, zu geistigem Leben aufersteht und sich zur Einigkeit mit dem unendlichen Geiste aufschwingt. Durch den Glauben an diesen Christus gelangt man, wie Strauß will, auf den einzigen Weg zur Seligkeit, welche in dem Bewußtsein des Einzelnen, des gottmenschlichen Lebens der Gattung theilhaft zu sein, bestehen soll.

Strauß ist eigentlich derjenige, der alle Konsequenzen aus der Hegelschen Logik für die Theologie und Religion zog, der das Historische und Moralische im Christenthum negirte und damit auch alle Grundlagen des sittlichen Lebens vernichtete. Denn welche Bedeutung kann noch da die Religion haben, wo ihr Inhalt nicht als göttliche Offenbarung, als Eingebung von Außen, als der Ausfluß eines mit übermenschlicher Macht in die irdischen Verhältnisse eintretenden göttlichen Actes, sondern als Eins mit der Geschichte der Menschheit und mit ihr in der Entwicklung begriffen betrachtet wird; wo die Erscheinung Christi nicht mehr als die Hereinpflanzung eines göttlichen Princips unter die Menschen, nicht als absolute, für alle anderen Individualitäten im Denken und Handeln maßgebende Persönlichkeit, sondern als ein Sprößling aus dem innersten Marke der gottbegabten Menschheit, als bloße Veranlassung angesehen wird, daß die Idee der Einheit der Menschheit mit Gott in der Menschheit zum Bewußtsein kam? Die Person Jesu von Nazareth hat nur dann Bedeutung für das versöhnungsdurstige Bewußtsein des Menschen, wenn in ihr und nur in ihr die Einheit des Menschlichen und Göttlichen realiter angenommen wird, wenn Christus Gottmensch unter Menschen, aber

nicht wenn er spekulativer Gottmensch unter Gottmenschen ist. Christus kann nach der Straußschen Auffassung nur einen Werth auf dem Gebiete der Geschichte behalten, und Strauß täuscht sich sehr, wenn er ihm einen solchen noch auf dem Gebiete der Religion erhalten zu haben meint, den wenn einmal die Idee der Einheit des Menschlichen und Göttlichen in der Menschheit lebendig geworden, ist der historische Christus überflüßig und selbst als Symbol unnöthig. Strauß' Lehre geht also ihrem wahren Sinne nach nicht auf eine Verinnerlichung des Christenthums, wie manche besänftigende Mittler zwischen Kirchenlehre und spekulativer Theologie behaupten, sondern auf dessen Beseitigung, nicht auf eine Umgestaltung der Dogmatik, sondern auf ihre Vernichtung.

Aber nicht nur die Religion vernichtet Strauß, sondern auch die Sittlichkeit. Wie kann überhaupt von Sittlichkeit noch da die Rede sein, wo die Vorsehung kein Hineingreifen einer der Welt äußerlichen Intelligenz, sondern die Immanenz göttlicher Kräfte und Gesetze in der Welt genannt wird, wo die Sünde als ein die Persönlichkeit des Menschen umfassendes, reales Verderben negirt, und das Böse zu einem sich selbst aufhebenden Durchgangspunkt des Guten gemacht wird, wo ein außerhalb des irdischen Daseins liegender Zweck des Menschenlebens geläugnet und angeordnet wird, sich dem Genusse des irdischen Daseins mit voller Rückhaltlosigkeit hinzugeben, da es Diesseits gilt, den Schatz himmlischen Lebens zu heben, den jeder Augenblick des Seins in seinem Schooße beherbergt? Das sittliche Leben hat seiner Tendenz nach seine Grundlage in der Voraussetzung eines persönlichen, göttlichen, allem Natursein vorangehenden Ichs und sein Ziel in einem ewigen individuellen Fortdauern jedes Menschenichs, einem Sein, von welchem das gegenwärtige Leben nur der Anfang ist. Auf dem absoluten Werth

einer jeden Menschenseele, auf dem deutlichen Bewußtsein der realen Verschiedenheit von Gut und Böse, auf der Überzeugung von Lohn und Vergeltung in einem zukünftigen Leben ruht der sittliche Geist Eine Philosophie, welche alle diese Überzeugungen für Irrthümer, Vorurtheile, Hüllen der Wahrheit hält und andere Wahrheiten an ihre Stelle setzt, wie die Straußsche, vernichtet daher die allerersten Grundlagen der Sittlichkeit, ist absolut unsichtlich. Wenn sie aber ihre Moral eine christliche nennt, dann ist es geradezu lächerlich. Denn eben der erhabene Verkünder des Heils predigte alle diese Wahrheiten mit der größten Entschiedenheit, welche der unveräußerliche Schatz der Sittlichkeit sind, und welche die spekulative Moral als unsittlich verwirft; dagegen ist nicht e r der Urheber der Lehre von der immanenten Einheit Gottes in der Menschheit, wozu ihn die spekulative Theologie gerne machen möchte, sondern S p i n o z a und H e g e l.

Die spekulative Erklärung des Christenthums ist daher keine Erklärung des Christenthums aus seinem Wesen, aus seinem Geiste, sondern aus dem Geiste Hegels. Sie ist eine Hereinpflanzung Hegelscher Abstraktionen in das konkrete Wesen der Thatsachen des Christenthums, eine Inficirung seiner Lehren mit Hegelscher Dialektik, eine Verzerrung seines Geistes durch Hegelsche Sophistik.

Strauß sieht nur darum im dogmatischen Christenthum keine Wahrheit, weil die dogmatischen Kategorien nicht Hegelsche Kategorien sind. Bruno Bauer nennt nur darum die religiösen Kategorien die verkehrten Gesetze der vernünftigen wirklichen Welt, weil sie nicht der Hegelschen Welt entsprechen. Beide schelten nur darum Recht und Tugend als Unrecht und Sünde, weil was in der wirklichen Welt Recht und Tugend ist, in der verkehrten Hegelschen Unrecht und Sünde heißt. Beide haben die verkehrte Hegelsche Welt zur Voraussetzung und nennen die wirkliche eine verkehrte. Sie sind wie manche Betrunkene, die

die Nüchternen für berauscht und sich selbst für nüchtern halten. — [1])

Die Hegelsche Schule hat, wie auf dem Gebiete der Moral und Theologie, auch auf dem der Politik ihre destruktive Thätigkeit geübt. Um das Characteristische dieser Bewegung anzudeuten scheint uns auch zuvor ein Eingehen in das Eigenthümliche der Stellung Hegels zur Politik nothwendig. Hegel hatte den geschichtlichen Proceß bis auf die Gegenwart geführt und ihn in derselben für abgeschlossen erklärt, da der Weltgeist in seiner Philosophie zum absoluten Selbstbewußtsein gelangt ist. Die Gegenwart war für ihn stationär geworden als das absolute Beisichsein, die höchste Verklärung des Weltgeistes; er betrachtete sie als ein Aufhören der Entwicklung. Hegel kennt daher keine Zukunft, sein System hat keine Promethie. Die Kategorie der Zukunft verträgt sich gar nicht mit Hegels Behauptung die absolute Geisteshöhe erreicht zu haben. Denn ein absoluteres Wissen als das absolute, eine absolutere Wahrheit, eine absolutere Daseinsgestalt als die absolute kann es nicht geben. Die Behauptung absolut zu sein, schließt jede Bewegung aus, denn sie schließt jedes Höhere aus, und Bewegung ist wesentlich Aufsteigen vom Niederen zum Höheren. Das war das Entscheidende für seine Stellung zur Politik. Hegel verschmähte daher jede Forderung, er war jedem Soll abgeneigt, ja er polemisirte gegen den Revolutionismus mit aller ihm zu Gebote stehenden Schärfe. Wo er politische und sociale Materialien berührte, da richtete er sie zu als die Vorstufen des absoluten Wissens, in ihre Reform ließ er sich nicht ein. Er glaubte genug gethan zu haben, daß er die Gegenwart in ihrer Vernünftigkeit, die Vergangenheit in ih-

---

[1]) Vgl. Strauß „Leben Jesu" (II. S. 751 — 779) und dessen „Christliche Glaubenslehre" (I. S. 66 — 68).

rem Scheinleben dargethan hat. Er glaubte eben alle bestehenden socialen, politischen und rechtlichen Verhältnisse dadurch gerechtfertigt zu haben, daß er sie als das Resultat und die Culmination der Weltentwicklung, als den vollendeten Sieg des modernen Geistes, der Vernunft, über das historische Princip der Gesellschaft im Mittelalter und den mittelalterlichen Feudalstaat aufwies. Dieser moderne Geist, wie er sich im Staat und Gesellschaft auslebt, war ihm das Ende der Weltgestaltung, seine Philosophie das Ende aller Philosophie. Es ist etwas Regungsloses, Fortschrittwidriges in seiner Lehre, wohin es immer am Ende kommen muß, wenn man sich für absolut hält. Was soll dieser Zustand sein, der fortan, von Hegels Gegenwart angefangen, die Welt beherrschen soll? Zustand der Identität mit sich, ein ewiges Sichgleichbleiben, ein lebloses Leben, ein todloser Tod, Zustand der Starrheit, in dem Nichts mehr zu wünschen, Nichts mehr zu wollen übrig bleibt, eine abstrakte Vollendung. Anders kann man ihn nicht denken, denn was bleibt namentlich für den Geist zu thun übrig, nachdem er sich in seiner höchsten Form gefaßt hat? Die ganze zukünftige Welt bekommt dadurch das Ansehen eines Anhanges zu Hegels großem Werke, und die Aufgabe der zukünftigen Geschlechter kann nur in dem handwerksmäßigen Geschäfte bestehen, nach dem Muster des Meisters zu arbeiten. Es scheint auch, daß Hegel sich so die Zukunft gedacht habe, wenn er die Geschichte abschnitt und keinen neuen Keim zugestand, wenn er die Philosophie in seiner Lehre für abgeschlossen und vollendet erklärend, es der Nachwelt als Aufgabe anwies, sie zur allgemeinen zu machen. [1])

Das Unzureichende, Ungenügende dieses Abschlusses wurde von allen Denjenigen eingesehen, die innerhalb der Hegelschen

---

[1]) Geschichte der Philosophie III 689 — 691

Schule standen, denn sie konnten nicht läugnen, daß die Menschheit eine von der Philosophie der Dauer nach nicht zu bestimmende Zukunft und in ihr eine Entwicklung habe. Das Gefühl des Lebens und der That sträubte sich gegen den Selbstmord und verlangte statt des Scheinlebens eine wahrhafte Zukunft. Die Philosophie begann sich mit den Begreifen der Vergangenheit nicht zu begnügen, sondern die Voraussicht des noch Ungeschehenen von sich zu fordern.

Innerhalb des Hegelschen Systems mußte aber dies zu einer ganz veränderten Stellung desselben zur Politik führen. Die Schule negirte die Absolutheit des bestehenden Weltzustandes, indem sie die Logik als die absolute Form der Gottheit negirte, denn indem sie die Absolutheit der Logik aufhob, hob sie auch die Lebensquelle der Absolutheit der Gegenwart, die Behauptung auf, daß der Weltgeist das höchste Ziel seines Werdens erreicht habe. Sie betrachtete die Heiligkeit der Logik als eine andere Form des Jenseits, welches seinen Gegensatz hat an der Welt, an der Menschheit, an dem treibenden Lebensgewoge, das nie und in keiner Form sich zum absoluten Beisichsein und zur Vollendung in der Beschlossenheit mit sich beruhigt, sondern das von dem Triebe zu einem Ideale getragen ist und mit jedesmaliger Erreichung desselben die Aufgabe, einem Ideale nachzustreben, erneuert. So dachte Arnold Ruge mit seinen Genossen. Er nannte den Trieb nach einem Ideale den Herzschlag der sittlichen Welt, den innersten Lebenstrieb der Menschengeschichte.

Wenn also Hegel den geschichtlichen Proceß in der Gegenwart quiescirt, in die Ruhe und Trägheit der Absolutheit versetzt hatte, so schlug die Schule in das entgegengesetzte Extrem um; sie trug in das Jetzt das Princip der absoluten Bewegung hinein, den brennenden Eifer ewiger Neuerung, die unbezwingbare Hast und Eile der Umgestaltung, den Drang, das, was entstund,

zu stürzen, was man selbst aufgebaut, mit eigener Hand zu zertrümmern. Wenn Hegel die Form der absoluten Selbstnegation und Aufhebung des Weltgeistes in seinem Werden als das Mittel ansah, wodurch er zu seinem Zweck, seiner höchsten Verklärung in der Gegenwart und zum absoluten Wissen von sich gelangt, so betrachtete die Schule die ewig sich selbst negirende Bewegung als Selbstzweck, und die Form der raschen, maßlosen Veränderung, des stetigen, immer Neues herantreibenden, ruhelosen und ungeduldigen Werdens als die Grundform, in welcher das glänzende Werk Gottes an der Menschheit sich vollbringt. Die Schule hat also im wahrsten Sinne des Wortes die Revolution in Permanenz erklärt, jenes tolle Treiben, dem das morgen nicht mehr als wahr gilt, was ihm heute als solches gegolten, als den bleibenden Zustand der Gesellschaft gesetzt. Die rechtliche Ordnung, die Ruhe und Festigkeit der Bewegung, alle die Grundlagen, auf denen das Wohl des Ganzen und der Einzelnen, die Gesundheit der Gesellschaft und die Gedeihlichkeit des Fortschrittes beruht, hatten in ihren Augen keine Geltung; sie versanken in der Apotheose des rastlos wechselnden Strebens, dem alle Kraft des Widerstandes aufgeopfert wurde. Darum übersah die Schule auch jene Wahrheit, die aus dem Hegelschen System hätte gefolgert werden können: Daß, was in der Zeit transcendirt, auch im Begriffe transcendirt, und sich deshalb die Kategorien der Zukunft nicht voraus konstruiren lassen. Sie trat wieder in die von Fichte der Philosophie angewiesene Richtung. Wenn Hegel die Wissenschaft von allen socialen und politischen Reformen ferne hielt, da die Wissenschaft immer zu spät komme, so setzte es die Schule der Wissenschaft zur Aufgabe, der Zeit voranzueilen, durch Fortbildung des Wissens die gesammte Weltanschauung der Menschen immer neu zu begründen und die Praxis immer neu zu gestalten, das Be-

wußtsein des Volkes radical zu reformiren und es zu befreien vom politischen Indifferentismus, von religiösen Illusionen, um als Ziel eine Selbstregierung des Volkes, eine Auflösung des Staates zu erreichen. [1]) Der Mittelpunkt dieser Thätigkeit der junghegelschen Schule waren die „Hallischen Jahrbücher.“ Ihre Tendenz schildert Carl Biedermann trefflich in folgenden Worten:

„Die Hallischen Jahrbücher verlangen nicht blos eine Zulassung des Volkes zur Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten, sondern eine Erziehung des Volkes für die religiöse und politische Freiheit; sie wollen nicht blos negativ auf die freie Entwicklung des Volksgeistes wirken, durch Entfernung aller künstlichen Schranken, welche die individuelle Freiheit und Thätigkeit beengen, sondern positiv, d. h. sie wollen die Art und Weise wie sich die Freiheit äußern, die Richtung, welche der Volksgeist nehmen solle, nach ihren Ideen bestimmen; mit anderen Worten, sie wollen die individuelle Freiheit wieder aufheben, indem sie dieselbe ihrem Begriffe von Freiheit unterordnen; sie wollen das Selbstbewußtsein, die Selbstbestimmung des Einzelnen vernichten, indem sie ihm ihr Bewußtsein, ihre Ansicht von der Bestimmung der Menschheit aufdringen. Darin besteht der Terrorismus der Freiheit, den die Jahrbücher im Religiösen wie im Politischen predigen, der Terrorismus, der keine andere Freiheit und keine andere Lebensansicht gelten läßt, als seine Freiheit und seine Ansicht; der im Namen der Freiheit, die er für die allein seligmachende hält, die Freiheit aller Derer, die einen anderen Weg verfolgen, unterdrückt. Ein solcher Terrorismus der Freiheit war es, worin die französische Revolution von 1789 ihre Spitze erreichte. Da-

---

[1]) Vgl. das Vorwort zu den „Hallischen Jahrbücher“ für 1843.

mals mußte jeder Einzelne so denken und so gesinnt sein, wie es das souveräne Volk und dessen Häupter waren; damals galt es als ein todeswürdiges Verbrechen gegen die Freiheit, an Etwas zu glauben, woran das souveräne Volk nicht glaubte, Etwas zu lieben, was das souveräne Volk haßte, für Etwas anderes Interesse zu haben, als für den Kultus und die Propaganda der Philosophie der Freiheit und der Vernunft, welche die Führer des Volks predigten." [1])

So gestaltete sich die durch die Hegelsche Philosophie hervorgebrachte Bewegung auf dem Gebiete der Politik. Man kann sagen, daß die politische Tendenz der Junghegelianer noch zerstörungssüchtiger war als die der Revolution. Denn die Revolution strebt, wenn auch einen idealen Rechtsboden, so doch wenigstens einen Boden an, während die Hegelianer Nichts anstreben, als das fortwährende Streben nach einem Ideale, ein Streben ohne Ende, ohne Ruhe, ohne Zweck und Ziel, Nichts, als die fortwährende Vernichtung alles Werdenden, den Untergang alles Seienden. Es ist das vollendete Gegenspiel zu Hegel selbst: wie er den politischen Zustand der verklärten Gegenwart als den Grabstein auf alles menschliche Streben und Wollen setzte, so läßt seine Schule das verklärte und geheiligte Streben und Wollen über jedes Erreichen, jeden positiven, in sich beruhigten politischen Zustand triumphirend hinwegschreiten. Dort haben wir die absolute Trägheit der in sich befriedigten Vollendung, hier den Zustand der absoluten Thätigkeit, des mit Dampfwagenschnelligkeit von Minute zu Minute wechselnden, nimmer befriedigten Verlangens, als wahrhaften Zustand der Gesellschaft gesetzt. Diese beiden Ansichten verhalten sich zu einander, wie die zwei Seiten des Hegelschen Systems, von denen

---

[1]) Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit von Carl Biedermann. 1842. II. B. S. 513, 514.

die eine die andere immer negirt: die Absolutheit der Logik und die Absolutheit des phänomenologischen Prozesses, die Absolutheit des Denkens und die Absolutheit des Seins (des Triebes.) Sie heben sich gegenseitig auf, *sie vernichten sich gegenseitig*.

Zu dieser Erkenntniß mußte es in der Hegelschen Schule kommen. *Max Stirner* hat sich bis zu ihr hinaufphilosophirt. Das Sein hat er so gut überwunden, wie das Denken. „Nur *Ich* bin, sagt Stirner, nicht Abstraktion; Feuerbachs Sein in seiner Gegnerschaft gegen Hegel und das absolute Denken ist so gut wie dieses Abstraktion, nur *Ich* bin Alles im Allem, Abstraktion oder Nichts, *Ich* bin Alles und Nichts; *Ich* kann Mich vernichten, in Mich zurücknehmen und aufzehren in jedem Augenblicke; Feuerbachs Sein ist Mein Sein, und Hegels Denken Mein Denken.“ Stirner kommt dazu, den Prozeß so gut wie das absolute Denken als ein abstraktes Jenseits zu setzen, also Hegel und seine Schule zu überwinden und sich selbst, *sein Ich*, nicht das allgemeine Ich, das Ich des Menschen, als das Maß aller Dinge zu setzen. Kein Gedanke ist ihm heilig, kein Glaube, kein Gefühl, denn sie sind alle veräußerlich, *sein* veräußerliches Eigenthum, das *er* vernichtet und erschafft. Er kennt keine Wahrheit, kein Gesetz, kein Wesen über sich, nach dem er sich richten oder das er lieben könnte, denn es geht ihm Nichts über *ihn selbst*, über ihn, und zwar, wie er sagt, diesen Tropfen im Eimer, diesen unbedeutenden Menschen. Freiheit und Knechtschaft, Republik und Despotie, Beamtenherrschaft und Volkssouveränität, Blindgläubigkeit und Aufklärung gelten ihm gleich, es ist ihm an allen diesen Dingen nicht gelegen, denn frei, wahr und recht ist nur, was ihm frei, wahr und recht ist, und er will sich nicht binden lassen. Der unversöhnliche Gegensatz des Idealen und Realen kann nach Stirner auf keine andere Weise gelöst werden, denn das Ideale und das Reale

vernichten sich gegenseitig. Macht man das Ideale zum Realen so ist das Reale nicht mehr, macht man das Reale zum Idealen, so ist das Ideale nicht mehr. Man kann ihn also nur dadurch aufheben, das man Beide vernichtet und den Gegensatz in sein schöpferisches Nichts, aus dem er geboren wurde, in das Gefühl: „daß Ich es bin, der mich als Einziger und Eigner aller Gegensätze weiß“ zurückkehren läßt, in dieses individuelle ureigene Ich, das kein Name nennt, kein Begriff ausdrückt. Wer zu diesem Gefühl seiner Einzigkeit, vor dem jedes höhere Wesen, Gott oder Mensch, als vor der Sonne des Bewußtseins erbleicht, sich erhoben, der darf, nach Stirner, die alle Wahrheit, nämlich die Nichtigkeit und Vergänglichkeit aller Wahrheit ausdrückenden Worte sagen: Ich hab' meine Sach' auf Nichts gestellt, denn ich hab' meine Sach' auf Mich gestellt, den sterblichen, vergänglichen Schöpfer Meiner, der sich selbst verzehrt. [1])

Dieser metaphysische Nihilismus, mit dem der religiöse, moralische und politische Hand in Hand geht, ist die letzte Konsequenz der Bewegung, welche die neue Philosophie hervorrief, das Resultat, zu dem es den Strom schon in seinem Ursprung hintrieb, als er aus Kants praktischer Vernunft als absolutes Ich zu fließen begann Stirners Ich ist das durch die Orgien der Identitätsphilosophie ausgesogene, ausgemergelte Ich, das nun seine Nichtigkeit und Impotenz, wie ein alter Lüstling, wohlgemuth zur Schau trägt. Die glänzende Fiktion Fichtes, die famose Seifenblase, die durch Schelling und Hegel zum Absoluten, zu Gott aufgeblasen wurde, platzt hier und erkennt sich als Nichts. Das absolute Ich ist hier das armselige Ich, das gleich Nichts ist, es erkennt seine ganze Welt auch als nichtig, weil es sie als sein

---

[1]) Max Stirner. Der Einzige und sein Eigenthum. 1845. Vgl. S. 203, 209, ff. 454, 475, 479, 485, 491.

Geschöpf, als das Geschöpf des Nichts erkennt. In nuce ist dies schon im ersten Paragraphen der Hegelschen Logik enthalten, und man kann sagen, Stirners Standpunkt ist dessen ausgesprochene Aposiopese.

Ein Hegelianer stricter Observanz würde Stirners Standpunkt als denjenigen bezeichnen, den bei Hegel die komische Subjektivität einnimmt, die sich zum vollständigen Meister alles dessen gemacht hat, was ihr sonst als der wesentliche Gehalt ihres Wissens und Vollbringens galt, „die mit Allem fertig ist, Alles durch sich und in sich aufgelöst hat und über den Trümmern der Welt, über dem Schutt des ganzen Daseins, über ihrer eigenen Nichtigkeit sicher in sich dasteht“ und in seliger Heiterkeit und Wohligkeit ein „olympisches Gelächter“ aufschlägt. [1]) Aber Stirner war so treulos, es nur zu deutlich herauszukehren, daß die Hegelsche Kategorie der komischen Subjektivität den ganzen Standpunkt Hegels in sich faßt, denn was ist Hegels absolute Vernunft Anderes, als die absolute Subjektivität, die Alles in sich und durch sich aufgelöst, sich zur Herrin der Welt gemacht hat und über den Trümmern der ganzen reellen Welt, also über ihrer eigenen Nichtigkeit (denn alle Realität ist ja nach Hegel die Vernunft) wohlgemuth und sicher in sich dasteht. Wir dürfen daher auf die Hegelsche Philosophie, die sich als die Einzige und Alles als ihr Eigen dünkte, Stirners höchste Wahrheit anwenden, indem wir sagen:

Sie hat ihre Sach' auf Nichts gestellt.

Schluß und Resultat der ersten Abtheilung.

Mit der Darstellung der Hegelschen Philosophie und ihrer Stellung zum religiösen, sittlichen, socialen und politischen Leben glauben wir unsere Charakteristik der neueren Philosophie in ihrem Verhältniß zum Leben abschließen zu können. Das Hegel-

---

[1]) Vgl. Hegels Aesthetik. III. S. 533, 537.

sche ist das letzte große System, welches mit Macht die Geister gefesselt hat, und dessen Gedanken man nach jeder Richtung ins Besondere zu vertiefen und auf alle Gebiete des Lebens und der Wissenschaft auszubreiten gesucht hat. Mit ihm hat die Wissenschaft die ihr durch Kant verliehene schöpferische Bildungskraft zur Ruhe gesetzt, und noch die philosophischen Produktionen unserer Tage sind nur vorwaltend darauf gerichtet, den durch Hegel geschafften Gedankengehalt zu verarbeiten, zu läutern, durch Kombination mit Erzeugnissen früherer Philosophen zu ergänzen und ihn dem Leben nutzbarer zu machen. Wenn wir Systeme, wie die Herbarts und Schopenhauers nicht mit in unsere Charakteristik aufgenommen haben, so findet dies seine Rechtfertigung darin, daß sie für die Wissenschaft Grundlagen geltend machen, durch welche sie sich nach der Zukunft wenden und, wenn sie auch chronologisch der Vergangenheit angehören, die ersten Spuren jener Pfade ziehen, welche die Philosophie der Zukunft beschreiten wird [1]), ferner daß sie sich gegen die nachkantischen Bestrebungen der Philosophie polemisch richten und von der Gegenwart und der Reaction des Lebens gegen die absolute Philosophie vorzüglich als Waffen gegen dieselben gebraucht werden, denn die Nichtidentität von Denken und Sein ist das Princip, das die Schopenhauersche und Herbartsche Philosophie dem Leben und den Bestrebungen der Gegenwart nähert, das sie mit Kant verknüpft, zugleich aber von ihm und seinen Nachfolgern abscheidet, in so fern er sich die Inkonsequenz der Annahme einer praktischen Vernunftautonomie im Widerspruch mit der theoretisch behaupteten Dualität von Denken und Sein zu Schulden kommen ließ, und seine Nachfolger die Inkonsequenz

---

[1]) (car les siècles intellectuels ne se règlent pas sur le calendrier comme les siecles proprement dits, wie der tiefsinnige De Maistre sagt: Soirées de St. Petersbourg, II. p. 517.)

benützten um auf den rationalistischen Dogmatismus Spinozas zurückzugehen. [1])

Indem wir aber nun das über Wesen und Charakter der neueren Philosophie seit Kant und in Betreff ihrer Stellung zum Leben Vorgebrachte kurz zusammenfassen, so ergibt sich uns folgendes Resultat:

---

[1]) Schopenhauer stimmt mit Kant darin überein, daß er transcendentaler Idealist ist, die Welt als abhängig von den Funktionen des Intellekts ansieht, und daß die Philosophie nie über die Erscheinungen hinausgehen, das hinter der Natur verborgene immer nur als das in ihr Erscheinende, nicht aber unabhängig von aller Erscheinung betrachten dürfe: für Schopenhauer bleibt daher alle Philosophie immanent und nicht transcendent, Erfahrungswissenschaft, nicht aber apriorische Spekulation und nur insofern Dogmatismus, als sie dogmatisch ist innerhalb der Schranken, welche die Kritik der reinen Vernunft der Erkenntniß gezogen hat. (vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung. II. S. 185, Parerga und Paralipomena I. S. 121.) Dagegen weist Schopenhauer in seiner Kritik der Kantschen Philosophie den losen Zusammenhang der theoretischen und praktischen Philosophie Kants und die praktische Vernunft als eine Fiktion auf. Er erkennt den Grundirrthum der ganzen späteren Philosophie als eine Steigerung des Irrthums Kants. (vgl. Die Welt als W. u. V. I. Anhang, Grundprobleme der Ethik. S. 142 ff.) Ebenso bekennt sich Herbart, vorzüglich mit Rücksicht auf Kants Bestimmung des Begriffs des Seins, in der Vorrede zum ersten Bande seiner Metaphysik als einen Kantianer. Herbart ließ es sich ebenso wie Schopenhauer nie einfallen, die practische Vernunft Kants auf das theoretische Gebiet zu übertragen, sondern er blieb auf dem ehrlichen Wege der Kritik der reinen Vernunft. Wie Schopenhauer will auch er aus den Erscheinungen das Wesen der Dinge entziffern und nicht spekulativ, aus ihrem apriori erkannten Wesen die Erscheinungen konstruiren. Seine Lehre beruht auf der Erfahrung, was schon im Grundsatz seiner Metaphysik: „Wieviel Schein soviel Hindeutung auf Sein," sich ausspricht. (Vgl. H's Werke IV, S. 70.) Erfreulich ist es, daß die innige Verknüpfung Herbarts mit der Kritik der reinen Vernunft von seinen Schülern in ein gehöriges Licht gestellt zu werden unternommen wurde. Die Nichtindentität des Wissens und Seins, sagt Drobisch, ist das Princip, das Herbart mit Kant verknüpft und von Spinoza und seinen Nachfolgern scheidet. Ferner erklärt er Herbarts „Schein" (überein-

Die neuere Philosophie hat im Allgemeinen die Wahrheit und Berechtigung des Empirischen geläugnet; dagegen sich als alleiniges Organ der Wahrheit, als universale allentscheidende Wissenschaft erklärt. Indem sie die emancipirte Menschenvernunft mit dem Rechte unumschränkter Alleinherrschaft zu ihrem Principe erhob, wollte sie nichts außer sich anerkennen, nichts außer

---

stimmend mit dem, was Kant und Schopenhauer Schein, Erscheinung, Vorstellung nennen) als einen Schein, „den das denkende Subjekt producirt und mit dem es das Reale (Dingansich) umgiebt," und weist mit Scharfsinn auf, daß Herbart nirgends den Zusammenhang verläugnete, in dem seine Lehre „mit dem Geiste des kritischen oder formalen Idealismus" steht. (Synechologische Untersuchungen von Drobisch in Fichtes Zeitschrift für Philosophie, 26. B. S. 35, 39.) Nur durch solche Erklärungen können unseres Erachtens Versuche hintangehalten werden, Herbart mit Hegel oder mit Schelling zu amalgamiren, Versuche, die von Hegelscher Seite gemacht werden, und die den wahren und ächten Sinn der Herbartschen Lehre entstellen, die ein formaler Idealismus des Wissens, erkenntnißtheoretischer Idealismus ist, der entschieden nur die Erscheinungen der Außenwelt nie die Dinge an sich zu ergreifen behauptet, keineswegs aber ein metaphysischer, realiter das Sein in das Denken aufhebender und in Folge dessen ein absolutes Wissen fordernder. Wenn Einer mit Hegel oder Schelling das Wesen der Dinge Vernunft oder Denken nennt, so hat er schon dadurch allein mit Herbart nichts mehr gemein, da er die Herbartsche Schranke, die Unerkennbarkeit des Wesens der Realen, ihres einfachen Was, und hiemit auch den erkenntnißtheoretischen Idealismus der Kritik der Vernunft überschritten hat. Nur durch Darlegung der innigen Verwandtschaft der Herbartschen Philosophie mit der Kritik der Vernunft kann man sie vor Verdrehungen verhüten, die ihr durch gewisse Vermittlungsmänner, die eigentlich nur verkappte Hegelianer sind, angethan werden. Aber auch nur auf diese Art können die polemischen Waffen Herbarts, die er siegreich gegen Fichtes monistischen und Hegels absoluten Idealismus geschwungen, in ihrer ursprünglichen Schärfe für fernere Wirksamkeit erhalten werden. Was wir eigentlich in dieser Note darzulegen bestrebt waren, ist, daß Schopenhauer und Herbart wenigstens in Beziehung auf ihr Verhältniß zu Kant und zum nachkantischen Vernunftabsolutismus sich nicht so ferne stehen, und da beide an die großen Gedanken der Kritik der reinen Vernunft halten, inniger mit einander übereinstimmen, als

sich haben und Alles geben; sie wollte voraussetzungslos sein, und dennoch Alles in sich einschließen, Alles aus sich hervorgehen lassen. — Wirklich voraussetzungslos und dennoch Alles in sich einschließend ist aber nur Gott. — Sie ging deshalb im letzten Stadium ihrer Entwicklung auf die Identifikation des Menschlichen und Göttlichen los, und das letzte Wort, das sie aussprach, war das alte Wort des furchtbarsten Frevels, daß sie selbst wie Gott sei, die Wahrheit von Angesicht zu Angesicht schauend.

Dieser aprioristische, autonome und absolutistische Charakter der neueren Philosophie entschied über ihr Schicksal im Leben der Menschheit. Er führte ihren Fall und ihr Verderben herbei.

Die Gleichgültigkeit, ja die Abneigung gegen die Philosophie, die gegenwärtig eingetreten, ist die Frucht und Folge dieses ihres Wesens. Wenn sie aufgehört hat, gegenwärtig ein Hebel

---

Manche glauben. Selbst in der Art und Weise, wie Beide den Schritt über die Kritik der Vernunft hinaus machten, haben sie Etwas gemeinsames, denn Beide haben den Zweck verfolgt, Kants Begriff vom Sein weiter auszubilden und die Lücke in der Lehre von den Dingenansich auszufüllen, wenn sie auch in den Resultaten den unversöhnlichsten Gegensatz bilden, da Herbart diese Lücke durch die Deduktion der Vielheit der Realen, Schopenhauer dagegen durch Deduktion des in Allem einen und ungetheilten Willens auszufüllen glaubte. Wer in letzter Beziehung Recht hat, darüber wird die Zukunft entscheiden, daß aber Beide in dem Problem der Erkenntniß oder in der Frage nach dem wahren Verhältniß von Denken und Sein die von Kant aufgestellte, durch die ganze nachkantische Philosophie aber nicht erledigte Aufgabe mit Genialität und Energie wieder ergriffen und damit eine neue Ära der Philosophie angebahnt haben, das muß die bereits von der Gegenwart anzuerkennende und lange noch nicht genügend gewürdigte That beider Männer genannt werden. Die Wahrheit dieser vorläufigen Behauptung wird im ferneren Verlaufe dieser Schrift klar und begründet hervortreten.

der geistigen Bewegung des Zeitalters zu sein, wenn man sich von ihr ab und den Zweigen des positiven Wissens und der Erfassung des unmittelbaren Lebens zuwendet, so liegt die Ursache dieses Phänomens einzig und allein in ihr selbst. Es ist das von ihr selbst verschuldete Resultat. Das Zeitalter zeigt sich dadurch keineswegs als ein von aller Idealität verlassenes, im Elemente des Sinnlichen und Empirischen hinsiechendes, sondern die Philosophie trifft der Vorwurf der Vereinzelnung im Elemente des abstrakten Denkens, der Vorwurf der Verwerfung und Verkennung alles Thatsächlichen, der Verlassenheit von aller Positivität.

Übergang.

In der nun folgenden Abtheilung dieser Schrift wollen wir es zunächst versuchen, diejenigen **Elemente des sittlichen Lebens** darzulegen, welche dasselbe gegenüber dem absoluten Rationalismus der Philosophie geltend macht, sowie den **Geist der Gegenwart** im Gegensatze zur Vergangenheit, welche der rationalistischen Philosophie, wie bereits in der Einleitung bemerkt wurde, einen entschiedenen Einfluß auf ihre Entwicklung gestattete, zu charakterisiren.

Beides schien uns nöthig vor der Erörterung der **gegenwärtigen Aufgabe der Philosophie**.

Die Darlegung der Elemente des sittlichen Lebens glaubten wir nicht umgehen zu dürfen, weil sie die inneren ewigen Elemente der menschlichen Natur sind, die Grundlagen, welche die wirkliche ethische Gestalt des Daseins bilden und bestimmen und welche die Philosophie, wenn sie zum Leben vordringen soll, nicht unberücksichtigt lassen kann. Ferner schien es uns, daß wir durch diese empirische Betrachtung die rationalistische Einseitigkeit der neueren Philosophie um so lebendiger würden hervortreten lassen können. Unsere Darstellung beruht auf Erkenntnissen, wie sie sich uns durch Beobachtung des unmittelbaren Lebens und Vergleichung desselben mit den rationalistischen Doktrinen hervorgebildet haben, wobei wir es auch für angemessen hielten, in manchen Hauptpunkten die Erfahrungen und Erkenntnisse angesehener Denker zu berücksichtigen.

Die Schilderung des geistigen Charakters der Gegenwart im Gegensatz zu dem der Vergangenheit glaubten wir zur Lösung des **Widerspruchs** in der Thatsache, daß die Philo-

sophie, *die gegenwärtig dem Leben widerstreitet*, *noch vor Kurzen so großen Einfluß auf dasselbe geübt hat*, nicht entbehren zu können. Wir werden in dieser Beziehung die geschichtliche Entwicklung der neueren Zeit verfolgen und aus dem Gegensatze, in dem diese sich bewegt, den Gegensatz in der Zeitstellung der Philosophie zu erklären versuchen.

Erst nach der Erledigung dieser beiden Erfordernisse schreiten wir zur Erörterung der gegenwärtigen Aufgabe der Philosophie. Die zweite Abtheilung ist daher theilweise als Komplement der ersten anzusehen, theilweise als Überleitung zur *dritten*, welche den Hauptpunkt der am Schluß der zweiten Abtheilung darzulegenden Aufgabe der gegenwärtigen Philosophie in näheren Betracht ziehen wird.

Zweite Abtheilung.

Das Leben im Gegensatz zum absoluten Rationalismus und die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie.

Die Elemente und Grundlagen des sittlichen Lebens im Gegensatz zu den rationalistischen Lehren den neueren Philosophie.

Unter Elementen und Grundlagen des sittlichen Lebens verstehen wir die die sittliche Thätigkeit erzeugenden und bestimmenden Kräfte. Mit sittlicher Thätigkeit bezeichnen wir, im weitesten und allgemeinsten Sinne, alle diejenigen Willensfunktionen und Handlungen, welche der Mensch auf sich selbst und auf Andere, sie mögen als Einzelne oder als Gesammtheiten (ethische Organismen wie Staat, Gesellschaft) ihm gegenüberstehen, selbstbewußt richtet und deren wesentlicher Inhalt und Zweck das Gute ist. Die Elemente und Grundlagen des sittlichen Lebens sind also als Kräfte zu bestimmen, welche die das Gute zum Zweck und Inhalte habenden Willensäußerungen erzeugen und bestimmen. Die Gestalt, welche die den sittlichen Willen erzeugenden und leitenden Kräfte durch ihre Gesammtwirksamkeit dem Dasein geben, ist die Gestalt der lebendigen ethischen Welt, die sittliche Weltord-

nung. Sie offenbart die sittlichen Kräfte in der Totalität und in der Einheit ihres Zweckes. Sie ist das vollbrachte, aber nicht vollendete Werk der fortschreitend sich forterzeugenden Wechselthätigkeit aller durch die sittlichen Kräfte bestimmten Willensfunktionen der Einzelnen — das Werk der sittlichen Persönlichkeiten.

Wenn wir sagen, daß die objektive sittliche Welt das Werk der Menschen ist, so schließen wir damit die Theilnahme göttlicher, übermenschlicher Kräfte an ihrer Vollbringung nicht aus, denn auch diese wirken die sittliche Weltordnung vermittels des durch sie bestimmten und von ihnen durchleuchteten menschlichen Willens. Die freie selbstständige Persönlichkeit schafft aus innerer sittlicher Triebkraft heraus, wenn sie im Geiste der göttlichen Gesetzgebung arbeitet. Sittliche Thätigkeit ist die Praxis dieser Welt, ihre Werke haben den Charakter der Unvollkommenheit und Unvollendetheit, wenn sie auch durch göttliche Kräfte hervorgebracht und ihr Werth nach unendlichem Maßstabe gemessen und erkannt wird. Wir können demnach die sittliche Welt die durch Menschen in menschlicher Weise geschaffene göttliche Welt nennen, insofern göttliche, unendliche, übermenschliche Kräfte, Mittheilungen und Gesetze den menschlichen Willen in seiner Richtung auf das Gute erzeugen und bestimmen.

Fragen wir aber nun: Welche sind die die sittliche Thätigkeit erzeugenden und bestimmenden Kräfte (Elemente und Grundlagen des sittlichen Lebens,) so antworten wir darauf, daß sie in der Totalität des ganzen Organismus der menschlichen Innerlichkeit, in der ganzen Mannigfalt, dem Reichthum ihres Wirkens und in der Gliederung ihrer Organe und Vermögen einerseits liegen; andrerseits aus dem objektiv vorhandenen, fertigen, durch die

Kulturthätigkeit und sittliche Arbeit menschlicher Gesammtheiten und durch göttliche Theilnahme am menschlichen Erkennen hervorgebrachten Gehalt entspringen. Die sittlichen Kräfte sind innerlich und äußerlich geistige, oder psychische und historische. Denn der Mensch tritt nicht nur allein als Individuum andern Individuen mit gleicher Innerlichkeit wie er gegenüber, sondern er tritt ein in eine objektive geistige Ordnung, Resultat der Vergangenheit, Resultat menschlicher und göttlicher Thätigkeit, welche als eine zweite äußerlich geistige Sphäre neben der innerlich geistigen seinen Willen umspannt, dessen Regungen begrenzt, dessen Richtung bestimmt. Der feste fertige, objektive, dauernde Stoff, den die Geschichte hervorgebracht, ist ebensosehr an der Erzeugung der sittlichen Thätigkeit theilnehmend, wie die innerlichen, der Selbstkraft des Menschen angehörigen geistigen Vermögen es sind.

Die neuere Philosophie, welche das Instrument des Erkennens, die Vernunft, zugleich als den durch das Erkennen zu verarbeitenden Stoff ansah, mußte die außer der Vernunft die menschliche Innerlichkeit erfüllenden geistigen Vermögen ebenso verkennen, wie den ganzen objektiven historischen Geistinhalt, und Beide unverstanden bei Seite lassen, da keine logische Evidenz Aufschluß darüber ertheilt, was sie für den Willen bedeuten, sondern nur das unmittelbare Erfassen ihrer da, wo sie in lebensvoller Thätigkeit begriffen sind. Die neuere Philosophie konnte daher das Wesen des Menschen nicht verstehen, und in Folge dessen hat sie auch die sittlichen Kräfte nicht begreifen und das sittliche Streben nicht befriedigen können. Weil sie das Sittengesetz als Vernunftgesetz, als abstrakte Erkenntniß, als durch Bündigkeit der Folgerungen zu erzwingendes Resultat irrthümlich ansah, entging ihr der Weg, der vor allen die Wissenschaft in die Eigenthümlichkeit des sittlichen Lebens einführt und ihr die

Genesis des Sittengesetzes im menschlichen Bewußtsein offenbart: der Weg der Beobachtung, der Erfahrung. Der eigentliche Quell der Wissenschaft entspringt aus der Hingabe an die belebende Wärme des Thatsächlichen, aus dem Selbsterleben des Lebens und aus der Besinnung über Inhalt und Natur des Selbsterlebten.

Die empirische Betrachtung macht also vor Allem gegen die neuere Philosophie im Allgemeinen die Wahrheit geltend, daß der Mensch keine logische Formel, kein kahler Begriff, daß sein Organismus eine Fülle von Lebendigkeiten und Kräften sei, welche irrationale, nicht vernünftige, oder besser hypervernünftige Größen sind.

Es bedarf nur eines unbefangenen Blickes auf den Menschen, um zu sehen, daß der Persönlichkeit der kategorische Vernunftimperativ unmöglich genügen kann, daß in ihrem Innern unmittelbar zur sittlichen That zwingende oder von der unsittlichen abhaltende, alle Überlegungskraft und verständige Deliberation überwindende Kräfte existiren müssen, daß ferner der Mensch sittlich in jeder Beziehung ohnmächtig wäre, wenn seine Gesinnungen und Überzeugungen nicht auf der Basis der Geschichte, auf der steinernen Grundlage der Tradition, das Menschliche für den Menschen nicht auf dem Menschlichen für die Menschheit ruhen würde, und wenn er nicht in den Monumenten der Vergangenheit die leuchtenden Vorbilder seines Lebens erblicken und nachahmend an sie sich anschließen könnte. Der vernünftige Mensch ist nur ein Theil des ganzen Menschen, und die Vernunft, eine sittliche Kraft, die den übrigen bei- und nicht übergeordnet ist, die, ohne von ihnen integrirt und belebt zu werden, machtlos ist, in sich selbst verkommen muß. Rationalismus ist demnach nicht Humanismus, da der Mensch als blo-

ßes Vernunftwesen nicht Mensch, Sittlichkeit nicht identisch mit Vernünftigkeit und Philosophie ist, weil Sittlichkeit als ein menschlicher Zustand noch andere Elemente zu ihrer Existenz voraussetzt, welche unabhängig von der Vernunft und Philosophie gegeben sein müssen. [1])

Vor Allem ist das Gewissen die über der Vernunft stehende alles menschliche Handeln durchwaltende moralische Selbstmacht. [2])

---

[1]) Schopenhauer ist auch in dieser Beziehung über Kant und Fichte zu stellen, da er gegen beide nachweist, daß moralisches Handeln wesentlich verschieden ist von vernünftigem Handeln, und daß die Tugend nicht aus reiner Vernunft entspringe, noch ihr Princip apriori gefunden werden könne. (Vergl. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 417. Grundprobleme der Ethik S. 152.)

[2]) „Daß nämlich eine und eine gewisse für sich erfahrbare, indemonstrable Gemüthsäußerung, oder vielmehr Äußerung in meinem Gemüthe, eine Äußerung einer specifischen Naturkraft sei, das werde ich jederzeit ebenso unmittelbar inne, als ich die mir innwohnende Schwere im Gehen und Stehen inne werde, und nur aus ihrer unmittelbaren Vernehmung im Gefühl des Sollens bringe ich alles sittliche Urtheil zu Stande. Ich sehe mich aber hier nicht erst nach einer Verstandesformel um, selbst nachdem ich eine solche mir abstrahirt haben würde, sondern ich würde auch diese nicht mehr für die richtige anerkennen, falls das jeden Augenblick mir gegenwärtige Experiment meines Gemüthes mich nicht vom Eintritt des Sollens und damit der vorhandenen Gewissenskraft überzeugte." (Beiträge zur dynamischen Philosophie von Franz v. Baader. 1809. S. 10.) Wir fanden nirgends die Bedeutung des Gewissens tiefer und wahrer erfaßt als in diesen Worten des genialen für die Gegenwart hochbedeutsamen Denkers, weshalb wir es als Pflicht ansahen, sie hieherzusetzen. Der lesenswerthe Aufsatz Baaders, dem sie entnommen sind, hat zum Inhalt eine Widerlegung der praktischen Vernunft Kants und führt den Titel: Ueber Kants Deduktion der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren. Er ist aufgenommen in den 1. Band der von Prof. Hoffmann veranstalteten Gesammtausgabe der Werke Baaders.

Das Bewußtsein der Schuld so wie die Ueberzeugung des Wohlthuns entspringt nur aus dem Schooße dieses subjektiven allmächtig zwingenden Agens. Es verwirft das verkehrte Wollen des Bösen nachsichtslos, wie es den guten Willen zu Werken des Heiles anspornend mit pflichtinniger Wärme erfüllt. Von ihm geht das sittliche Maß, der sittliche Takt und Rhytmus aus. Darum beherrscht das Gewissen die Vernunft und steht nicht unter ihrer Herrschaft. Es behauptet gegen sie das moralische Princip, und nicht sie flößt es ihm ein. Vernunftabwesenheit ist nicht die Quelle des Bösen, sondern Gewissensabwesenheit.

Die Vernunft zeigt sich im bösen Menschen oft nur zu sehr gegenwärtig. Sie entfaltet ihre ganze volle Kraft des Beweisens und der Rechtfertigung dem mit unmittelbarer Sicherheit verwerfenden Gewissen gegenüber. Es gibt eine selbstbewußte vernünftige, teleologische, konsequente, aber keine gewissensstarke Bosheit. Die böse That kennzeichnet entschiedene Theilnahmlosigkeit des Herzens, der Gewissenskraft; diese ist vielmehr erdrückt, erstickt und begraben unter der Sophistik des schlau operirenden Sünders. Auch ist nie ein Mensch durch das allervernünftigste Nachdenken über den moralischen Imperativ besser geworden, wenn nicht auch durch eine Neubelebung des Gewissens eine radikale Transmutation der Willensrichtung eingetreten ist. [1]) Der schlagendste

---

[1]) „Das allerschärfste, allerhellste Nachdenken über den Text, daß ich ein herzlicher Schurke bin, mag wohl dazu dienen, mich zu einem verschmitzten, heuchelnden oder auch aufrichtigen Schurken zu bilden, aber zum guten Menschen wirds mich wohl nimmer machen." (Franz v. Baader, a. a. O. S. 17.) Auch folgende, weil sie Schelling ausgesprochen, sehr merkwürdige Worte gehören hieher: „So hoch wir auch die Vernunft stellen, glauben wir doch nicht, daß Jemand aus seiner Vernunft tugendhaft oder ein Held, oder überhaupt ein großer Mensch sei. Nur in der Persönlichkeit ist Leben; und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde." (Über das Wesen der menschl. Freiheit. S. 125.)

Beweis dafür ist die Thatsache, daß keine Besserung ohne Reue möglich ist. Reue ist aber der durch die Gewissensthätigkeit, (die intuitive Erkenntniß der Unwürdigkeit und Verworfenheit der That) hervorgebrachte Entschluß der Umkehr aus einem nichtigen verlorenen Leben. So lange Reuesinn im nächtigen Busen des sittlich Gefallenen lebt, so lange hat er sich auch des Gewissens nicht völlig entäußert, und die sittliche Befähigung kann ihm nicht abgesprochen werden. Denn aus der angstgequälten, schmerzzerrissenen, vor den vollbrachten Thaten zurückschaudernden Bewußtseinstiefe sprießt alsbald hoffnungsreich eine brennende Heilssehnsucht, die jede Buße und Prüfung, ja selbst den Tod überwindet, um die verlorene Würde und Seligkeit im Guten für das gesunkene moralische Ich wiederzuerringen. Das ethisch Wirksame ist also keineswegs die abstrakte Formel, die aus der apriorischen Erkenntniß des allgemein Zweckmäßigen im Handeln hervorgeht, sondern die übervernünftige, überlogische „specifische Naturkraft": das Gewissen. [1])

Es läßt sich nun leicht absehen, wie sehr Hegel irrt, wenn er vom Gewissen sagt, daß es als „formelle Subjektivität schlechhin dies sei, ins Böse umzuschlagen," als wenn nicht eben durch das Gewissen die Subjektivität des vereinzelten Wollens, daher des Bösen überwunden, vernichtet und in die Allgemeinheit ein-

---

[1]) Schopenhauer verlangt mit Recht den „subtilen Abstraktionen" Kants gegenüber „ein reales, im unmittelbaren Bewußtsein sich ankündigendes, den Willen nöthigendes Gesetz." (Die beiden Grundprobleme der Ethik S. 403.) Schopenhauer geht hiemit, wie an vielen Stellen seiner Schriften, über den abstrakten Rationalismus der neueren Philosophie hinaus, wenn er auch nirgends den Realismus des Wirklichen (wie dies Cornill in seiner Schrift „ Arthur Schopenhauer als Übergangs-Formation aus einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung" treffend nachweist) zur vollen ungeschmälerten Geltung kommen läßt.

geführt würde.[1]) Fichte hat zwar oftmals das Gewissen als die „letzte moralische Instanz" erklärt, die „letzt und allentscheidende Kraft des reinen urgründlichen Ich" genannt,[2]) allein ihm war das Gewissen nicht in jener Bedeutung klar, in der wir es mit Baader nehmen und welche die der Erfahrung allein entsprechende ist; es war ihm vielmehr mit der Vernunft, der reflektirten, nicht unmittelbaren Erkenntniß des sittlich Beifälligen und Verwerfenswerthen identisch, welche ihm doch als der einzige berechtigte Willensbestimmungsgrund galt.

Ebensowenig ist die Vernunft geeignet die moralische Innigkeit zu bereiten, welche das sittliche Gefühl verursacht, indem es alle Thätigkeit der Individualität ureigenthümlich zum Guten lenkt.

Es bewirkt diesen lebendigen Enthusiasmus für das Gute, welcher der steten Erinnerung an die steinernen Tafeln des Gesetzes nicht bedarf. Liebe und Lust im Vollbringen des Guten, das Einigsein mit und Sichwiederfinden in den Anderen, das liebewarme, unzwiespältige Mitgenießen und Mitleiden in der Gemeinschaft besiegelt kennzeichnend die vom sittlichen Gefühl gehobene und veredelte Persönlichkeit. Dagegen ist das Handeln nach dem Gesetze blos seiner allgemeingültigen Zweckmäßigkeit wegen, und ohne sympathetische Neigung, ohne Antrieb zum Guten ein kraft und freiheitsloses, ein knechtisches, dessen innere Leerheit und Hohlheit der ganzen Umwelt sich durch die eisige Kälte der Lieblosigkeit zu erkennen gibt. Die Blüthen des sittlichen Gefühls sind die Liebe und das Mitleid. In ihnen enthüllt sich der in stiller und unansehnlicher Verborgenheit waltende Wille zum Guten

---

[1]) Vgl. Hegel. Philosophie der Rechts. S. 179.

[2]) Vgl. z. B. Sittenlehre. S. 173.

herrlich und wunderbar. Durch sie tritt die Persönlichkeit aus sich heraus und stiftet Gemeinschaft mit Allem außer ihr und macht den Gegensatz zwischen ihr und Andern zu nichte, indem sie die Andern zu einem Wesen mit sich selbst zusammenschließt. Hinstürzend, sich aufopfernd und duldend vollführt sie der Menschheit edelste Tugend: Die Tödtung der Eigenliebe in der Hingabe des Selbst für die Andern. Dagegen ist das antrieblose Handeln in seiner Wurzel Selbstsucht und Hartherzigkeit. Aeußerlich ist zwar der Unterschied vom liebebeseelten Handeln verwischt, allein innerlich zeigt es sich als wesentlich beraubt jener Bestimmungsgründe und zur guten Aktion motivirenden Potenzen, welche im moralischen Gefühl liegen. Der blos nach dem Dictat der Vernunft handelnde, steht schon auf der Seite des Übels. Er meidet das Böse und thut das Gute, weil es von der Vernunft vorgeschrieben ist. Seine Absicht kann eine gegen das Gute gleichgültige oder auch verkehrte, antimoralische, naturwidrige sein. Sein Handeln ist daher negativ gut, keineswegs positiv gut. Er ist moralisch passiv, er läßt sich bestimmen, nicht aber moralisch aktiv, aus innerem Genius heraus absichtsvoll und vorsätzlich das Gute übend. Es ist daher eine scharfe Demarkationslinie zu ziehen zwischen der ächten That des sittlichen Geistes, die im sittlichen Gefühle wurzelt und der bloß äußerlich dem Moral-Gesetze nicht widersprechenden.

Es ist nur zu leicht begreiflich, wie zerfallen die philosophische Sittenlehre mit dem Leben ist, wenn sie das Gefühl und den Trieb als moralische Faktoren nicht anerkennt, ja dieselben als unmoralisch verwirft. Das Handeln nach dem Gesetze ist blos rechtlich, aber nicht sittlich; vom rechtlichen Handeln wird nicht gefordert, daß es antriebvoll, aus Liebe oder Mitleid geschehe. Das wird aber auch der ewige Unterschied

bleiben zwischen bloßer Gerechtigkeit im Handeln und Sittlichkeit, daß in ersten Falle die Persönlichkeit im Handeln nur dem Gesetze nicht widerspricht, sich dem Gesetze unterwirft, fügt, im zweiten über das Gesetz sich erhebt, seine eisernen Fesseln nicht mehr fühlt. Die Sittlichkeit fordert mehr als die Gerechtigkeit — sie fordert Liebe, und die gerechte That wird erst dann zu einer sittlichen, wenn sie durch Liebe beseelt wird. Sittlichkeit kann demnach nicht erzwungen werden, die Gerechtigkeit kann es. Höchstens was das kalte Schwert der Obrigkeit, vermag die Vernunft; sie kann Gerechkigkeit hervorbringen, nicht aber Sittlichkeit, denn Liebe kann nicht erzwungen, Mitleid nicht andemonstrirt werden; Liebe und Mitleid sind mehr als vernünftig, mehr als alle kategorischen Imperative, mehr als alle abstrakten Formen des Sollens. —

Nachdem die Persönlichkeit im Gewissen und Gefühl sich des ihrem Willen vorgezeichneten Berufes bewußt geworden, so würde ihr dessenungeachtet die Aufgabe ihres Daseins im natürlichen Weltzusammenhange ein ungelöstes Räthsel bleiben, wenn nicht für sie im Glauben an Gott die Idee des letzten Grundes und im Glauben an die individuelle Fortdauer die Idee der höchsten Vollendbarkeit des sittlichen Lebens aufginge. Wie sie durch den Glauben an Gott des Verhältnisses der göttlichen Ursachlichkeit zu der ganzen Fülle ihrer sittlichen Kräfte und des Gegründetseins des, das Gute zum Zweck und Inhalt habenden Willens in dem weltordnenden Willen der höchsten Intelligenz inne wird, so vernimmt sie durch den Glauben an Unsterblichkeit die Möglichkeit der vollen Entfaltung ihrer als Keim vorhandenen sittlichen Anlagen und Fähigkeiten in einem von Erdenbanden befreiten und verklärten Leben ihres geistigen Organismus. Vor Allem ist es der Glaube an Gott, durch welchen die Sittlichkeit grundwesentlich konstituirt

und befestigt wird. Der Glaube an die individuelle Fortdauer ist die lebendige Folge des Glaubens an Gott und mit ihm innigst verwachsen und verflochten, so daß er durch ihn nothwendig hervorgebracht wird.

Wir haben dem Sittengesetz als absolutem Vernunftgesetz, wie es der Rationalismus einzig und allein anerkennt, das Sittengesetz als unmittelbare Naturkraft, als Gewissen und als Gefühl und Trieb entgegenstellt; wir stellen ihm nun das Sittengesetz als Gebot Gottes gegenüber. Nicht der Wille, der blos der Vernunft entspricht, ist sittlich, sondern der Wille, der aus dem Bewußtsein der Transcendenz seiner Bestimmungsgründe handelt. Sittlichkeit beruht nicht auf dem Bewußtsein der Autonomie, sondern auf dem der Theonomie. Es beruht die Ansicht, welche die Religion, das Bewußtsein Gottes, von der Sittlichkeit, dem Bewußtsein des Wollens und der Übung des Guten, trennt und Beide als zwei von einander unabhängige Gebiete betrachtet, auf einer Verkennung der Wirklichkeit. Nur der von aller Erfahrung getrennte Rationalismus konnte es außer Acht lassen, daß zwischen Beiden ein Wechselverhältniß besteht, daß der Glaube an Gott und sein schöpferisches Verhältniß zum Menschen nothwendig die ganze Sphäre der sittlichen Kräfte als gegründet in Gott erscheinen lassen muß, und daß aus der Religion erst die wahrhafte Beseelung aller innern Momente der moralischen Menschennatur, aller Anlagen und Triebe, aller Strebungen und Gefühle erwächst. [1]) Das im

[1]) „Die Religion ist die höhere Grundmacht im Menschen welche alle seine Zwecke und Thätigkeiten in Einheit befaßend auf die oberste Ursache bezieht; die Sittlichkeit beruht auf ihr und ihre Idee findet in der religiösen ihre Begründung." (Schliephake. Die Grundlagen des sittlichen Lebens 1855 S. 7.) „Das sittliche

Gewissen sich ankündigende Gesetz erscheint durch den Glauben an Gott als das unbedingte Gebot, dessen Erfüllung zur heiligen Pflicht des Menschen wird. Auch die Menschenliebe erlangt erst ihre wahrhafte Tiefe und Weihe durch die Liebe zu Gott. Jene wird durch diese erzeugt und befestiget. Wer den Schöpfer aller Wesen liebt, der wird auch das von ihm Geschaffene lieben, für den wird es kein Wesen geben, von dem er sich kalten Herzens abwenden könnte, sondern mit allen durch die Einheit Gottes geeinigt, wird er mit allen sich durch dieselbe Liebe zusammenschließen, die ihn mit dem ewigen Grund aller Wesen zusammenschließt. Alle wahrhafte Liebe hat ihre Wurzel in der Liebe zu Gott. Nur durch den Glauben an Gott erwächst endlich das frohe zuversichtliche Handeln, das unbeirrt Werke des Heils vollbringt, und mit unvernichtbarer Treue am Guten arbeitet. Die Größe und Unbeugsamkeit der Tugend in dieser Welt besteht darin, daß sie das Bewußtsein hat, nicht von dieser Welt zu sein. Sie kommt von Gott und geht und wandelt im Namen Gottes. Echte sittliche Thatkraft gründet in der Treue gegen Gott und das wahre Selbstvertrauen wurzelt im Gottvertrauen. Zuversichtslos aber erbebt in sich jenes Selbstvertrauen, das ohne Gott ist, und wie Spreu fliegen die Elemente auseinander, welche die Grundlagen des ganzen Lebens sein sollen. Der ganze Geist des innern sittlichen Lebens

---

Leben ist seiner Natur nach durch das gottinnige verursacht und bedingt es erhält daher seinen tiefsten Inhalt, seinen letzten Bestimmungsgrund." (Das.) „Der Mensch findet das Gesetz in sich vor, es ist in ihm ausgesprochen, aber es ist nicht durch ihn, er ist nicht der Gebieter; durch Gott allein ist die Eine ganze Form des Lebens als einzig bindende gesetzt." (Das. S. 68.) Vergl. J. H. Fichte. System der Ethik II. Theil S. 11: „Die Sittlichkeit kann ohne das klare Bewußtsein ihres Ursprunges in Gott gar nicht gedacht werden." Auch Krause: Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft. 1829. S. 541.

ist für das gottlose Gemüth vernichtbar, denn es hat nicht das Bewußtsein, in der Wahrheit, in und mit Gott zu sein und zu handeln.

Die gottlose Person entheiligt den eigenen Geist des Guten der in ihr wohnt, sie tritt feindselig ihrem eigenen Innern entgegen. Die zunächst eintretende Folge ist Mangel an Selbstgefühl, ein verwüstetes, darniederliegendes Innere, ein Zustand ohne Kraft und Regung, begleitet von einem unseligen Weh aller sittlichen Organe — sittliche Ohnmacht. „Der gottlose Mensch ist gleich der sonnenlosen Erde.“ [1]) Aus der sittlichen Gebrochenheit entspringt in zweiter Folge das Frevelthun. Aus der mütterlichen Erde des Guten entwurzelt, entzündet die Persönlichkeit in sich das selbstische Willensgelüst, den ersten Funken des Bösen. Damit wirft sie sich vollkommen aus der Natur des Sittlichen heraus. Weil sie das Leben nicht da erkennt, wo es liegt, empört sie sich gegen das ewig Lebendige und tritt mit der der Verworfenheit eigenthümlichen Vermessenheit der im Willen Gottes handelnden Tugend und der göttlichen Weltordnung entgegen. So wird eine gottlose Persönlichkeit zu einer Gott- und Weltfeindlichen. Die Praxis des Atheisten nimmt immer die Richtung, daß sie sich auf das Bestehende stürzt, um es zu vernichten, daß sie Dasjenige vorsätzlich verfolgt, was die fortschreitende Entwicklung des Guten befördert.

In dem Bewußtsein des Verhältnisses der göttlichen Ursächlichkeit zur Sittlichkeit wird die freie sittliche Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit nicht aufgehoben. Der religiös-sittliche Lebenswandel fordert ebensosehr eine aus ganzer Seele hervortönende Bejahung des Gesetzes, als wie auch die Anerkenntniß

---

[1]) Franz v. Baader a. a. O. S. 109. „Ueber den Affekt der Bewunderung und Ehrfurcht.“

der unablässig sich bethätigenden Wirksamkeit des absoluten Urwillens des Guten. Der sittliche Wille erscheint für den Menschen nicht nur durch Gott gesetzt und befohlen, sondern der Mensch weiß auch zugleich sich selbst als ein zum Gesetze freizustimmendes Wesen. Er bleibt bei sich selbst, indem er sich aus dem Grunde, aus Gott wollend weiß. Seine Selbstaffirmation, sein Beisichselbstbleiben in Wollen des Sittengesetzes weiß er in Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes. Und eben das ist die Stärke der freien Selbstbestimmung.

Der Glaube an Gott, wie er als Thatsache im Bewußtsein der sittlichen Persönlichkeit lebt, ist daher kein bloßes Postulat der Sittlichkeit, sondern vielmehr ihre Voraussetzung. Nicht aus der Nothwendigkeit des Moralgesetzes gehet der Glaube an Gott hervor, sondern aus den Glauben an Gott die Nothwendigkeit und verbindende Kraft des Sollens. Das Gebot, das Gesetz, das verbindend-gebietende Sollen hat nur dann für den Menschen einen Sinn, wenn es aus dem höchsten Grund des Daseienden, der über und in Allem gebietenden, Alles richtenden Macht des absoluten Gesetzgebers erfließend gedacht wird. Der Glaube an Gott ist daher die höhere Bedingung und erzeugende Grundlage der Sittlicheit. Er ernährt und durchwaltet sie als ihr innerstes Lebensfeuer; keineswegs ist er aber ihr Niederschlag, ihr Resultat, — die Hefe der sittlichen Gährung. Wären die Dinge in der Wirklichkeit so auf den Kopf gestellt, wie in der Kantschen Moral und Theologie, dann müßte der Rechtschaffene, der, wie Kant richtig bemerkt, „auf dem Glauben an Gott beharrt und sich ihn nicht nehmen läßt" [1]) folgendermaßen raisonniren: Weil ich es für nothwendig erachte, dem Sittengesetz gemäß zu leben, so will ich glau-

[1]) Kritik der prakt. Vern. S. 288.

ben, daß ein allmächtiger und allrichtender Urverstand, Gott existirt und es aus ihm entspringt. Der Rechtschaffene denkt aber ganz umgekehrt: Weil er an Gott den allweisen und höchsten Gesetzgeber und Richter der Welt glaubt, und dieser Glaube ihm über jeden Zweifel erhaben ist, will er dem Sittengesetze gemäß sein Lebenswerk vollbringen. Ohne Gott, sagt der Rechtschaffene, wäre keine Sittlichkeit. Ohne Sittlichkeit sagt Kant, wäre kein Gott. Gott ist nach Kant doch nur ein überflüßiges Anhängsel der Moral, so ernst er es mit dem Glauben an diesen Gott genommen haben mag. [1])

---

[1]) Schleiermacher bemerkt richtig, daß Kant den Glauben an Gott (so wie den an Unsterblichkeit und Freiheit) blos um der Moral willen der Vernunft gleichsam aufgedrungen habe. (Vgl. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre 1843 S. 21.) Gegen Schopenhauers frivole Behauptung aber, daß es Kant mit seinem Glauben an Gott gar nicht Ernst gewesen sei (Parerga und Paraligomena 1851 S. 114) müssen wir Protest einlegen. Wir glauben daß, im Gegentheil, der große Ernst des Bedürfnisses, das Dasein Gottes anzunehmen, Kant zu dem Wege verleitet habe, den Glauben an Gott aus der Nothwendigkeit des Moralgesetzes abzuleiten. Mit dieser Ableitung mag es Kant vielleicht nicht vollkommen Ernst gewesen zu sein, nicht aber mit dem Glauben an Gott. Dies muß sogleich klar werden, wenn man einerseits bemerkt, mit welcher bis in's kleinste Detail eingehenden Bedächtigkeit und Aengstlichkeit Kant das Unlogische des Verfahrens, den Glauben an Gott aus dem Moralgesetze als objektiven Bestimmungsgrunde nachzuweisen, die petitio principii, die ihm unmöglich entgangen sein kann, maskirt, und wenn man anderseits darauf Rücksicht nimmt, daß er, trotzdem ihm die Metaphysik als ein trügerisches Scheingewebe gewissheitsloser Hypothesen erschien, und er die Vernunft für unfähig hielt, den Beweis für das Dasein Gottes zu geben, dennoch sein Leben lang nach einem Beweise rang, welches auf die tief in seinem Gemüthe wurzelnden Glauben an Gott, auf die Heiligkeit, den dieser Glaube für ihn hatte, und auf einen ganz andern Bestimmungsgrund seiner Nothwendigkeit, als ihn Kants Ethikotheologie aufstellt, hindeutet. Kant gleicht einem Manne, der sich selbst die Augen ausgestochen hat, und dann in Sehnsucht nach dem Lichte vergeht.

Durch Kant ist eigentlich die moralische Theonomie aufgehoben worden, wenn sie auch später sein Nachfolger mit der Autonomie indentificirt und auf diese Weise rehabilitirt hat. Der schon von Fichte angedeutete, späterhin ausgeführte Standpunkt der Immanenz mußte endlich dahinführen, daß auch das scheinbar Transcendente in Fichtes Wort: daß Gott die moralische Weltordnung sei, vernichtet, und der subjektive Geist des Menschen zum absoluten Gesetzgeber, zu Gott erhoben wurde, da die subjektive Vernunft des Einzelnen zur allgemeinen gemacht wurde. Wenn der Mensch Gott liebt, heißt es auf diesem Standpunkt, liebt er sich selbst, sein eigenes Wesen. Ohne den Menschen, sagt Feuerbach, wäre kein Gott. Damit war der Bruch mit der Sittlichkeit vollendet und die Selbstsucht zur höchsten Aufgabe des Menschen gemacht. Wo zwei sich lieben sollen, müssen beide Bewußtsein haben, beide wahrhaftige Ich sein. Hat Gott nur in mir Bewußtsein, so kann ich nur mich lieben. Der Egoismus ist also das Resultat dieser Theodicee. Ein anderes läßt sich aus ihr nicht folgern. Denn wollte der mit Feuerbach denkende Mensch sich selbst verläugnen um eines Andern, Höheren, um Gottes willen, was die erste Bedingung der Liebe zum Nächsten, wie zu Gott ist — keine Liebe ohne Selbstverläugnung — so wäre ihm dies unmöglich, da das Höhere, um dessen willen er sich opfert, er selbst ist. Selbstverläugnung wäre dann Verläugnung dessen, was man liebt. Auf diesem Standpunkt kann es also keine Religion keine Liebe, keine Sittlichkeit geben, denn Eigenliebe ist keine Liebe, sie ist Sucht, das Analogon der Liebe im thierischen Leben der Bosheit.

Die wahrhafte Liebe fordert ein eigenlebiges, in sich abgeschlossenes Wesen. Nur ein solches kann der Mensch lieben. Nur einem über und außer seinem Ich lebendigen, wirklichen Wesen kann sich der Mensch hingeben, nur für ein solches kann

er sich opfern. Der Gott des sittlichen Menschen ist daher ein über das endliche Welt- und Vernunftreich erhabenes persönliches Wesen, die über Alles gebietende, Alles haltende Macht, absolut vollkommene Intelligenz und absolut vollkommener Wille. Denn der sittliche Mensch faßt sich als konsekutiv und nicht als konstitutiv, er stellt sich dem Absoluten nicht gleich. Als Theil des Alls unterordnet er sich dem Absoluten und macht sich selbst nicht dazu. Als das Absolute, Eine, Einzige, Alleinige kann ihm aber auch nicht das Weltganze, die Natur oder die Weltseele gelten, so wenig wie sein eigenes Ich. Das religiös-sittliche Gemüth des Menschen ist ferne davon, in den begeisteten Gliedern des Natur- und Geschichtsorganismus das urgründliche Walten der Gottheit, die sichtbar sich an den Tag legenden Pulsschläge seiner Schöpferthätigkeit zu verkennen, aber keineswegs erblickt es in der endlichen Schöpfung die ganz und gar sich darlebende Fülle des göttlichen Wesens, und läßt nicht, wie der Pantheismus, in der offenbarenden Schöpfung ihren geoffenbarten Grund aufgehen. Es verfolgt an dem zweckvollen Leben der Natur und Geschichte blos die Spur einer unendlichen Vernunft, welche in überweltlicher Verborgenheit ruhend, nur einen Abglanz ihres ewigen Lichtes auf die Schöpfung ergießt. Denn das ewige von der Endlichkeit unberührte Sein Gottes kann der Mensch weder mit der von tausend Irrthümern gehemmten, von Missethat, Schrecken, Schmerz und Qual durchfurchten menschheitlichen Entwicklung noch mit der blinden, bewußtseinlosen Natur zusammenfallen lassen, sondern er muß es in sich vollendet und beschlossen, als das Eine, Unvergleichliche, Unwandelbare denken, das über dem Wandel, der Unvollendetheit und dem ewigen Fließen der Dinge in unaussprechlicher Ruhe der Vollendung dasteht und allem Endlichen entgegenzusetzen ist, obwohl es alles Endliche wirkt.

Nur in einem solchem Wesen kann der Mensch den Urgrund des Seins, den Quell des Guten, den obersten Gesetzgeber und Richter lieben und verehren, und im Bewußtsein seiner Abhängigkeit von diesem Wesen, seine volle Freiheit bewahrt wissen. Der Pantheismus vernichtet aber auch das unvertilgbare Freiheitsbewußtsein, eben Dasjenige, was er durch den Theismus für gefährdet hält. Sowenig nämlich der Pantheist zu seinem Gott: Du sagen kann, sowenig kann er zu sich selbst: Ich sagen; für den Pantheisten gibt es kein Objekt und kein Subjekt, folglich auch kein Bewußtsein der Persönlichkeit, folglich keine Freiheit, folglich keine Sittlichkeit. Denn Sittlichkeit kann ohne Freiheitsbewußtsein nicht bestehen. Auf der absoluten Möglichkeit der Wahl zwischen verschiedenen sich darbietenden Antrieben und der Selbstbestimmung des Willens zum heilsamsten Entschluß beruht die Möglichkeit einer sittlichen That. Aber nur mit der Persönlichkeit Gottes wahrt sich der Mensch diese Möglichkeit. Nur mit der Egoität Gottes wahrt der Mensch seine eigene Egoität. Für den Pantheisten ist Alles verflüchtigt und aufgelöst in den Dunst der einen bestimmungslosen Substanz. Die Kategorie der Persönlichkeit, als die Kategorie der Sittlichkeit, steht der Kategorie der Substanzialität, als der Kategorie des Pantheismus, unversöhnlich gegenüber. Der Pantheismus hat somit außer Verstand und Gefühl noch das Freiheitsbewußtsein gegen sich.

Das religiös-sittliche Bewußtsein faßt aber damit, daß es Gott als persönlich denkt, sein Wesen keineswegs antropomorphistisch auf. Gott ist für es keineswegs ein blos mit hypostasirten menschlichen Eigenthümlichkeiten bestimmtes Wesen, wie dies oft behauptet wurde, sondern ohne dem Gottesbegriff in bestimmungslose Allgemeinheit, Ungegenständlichkeit und Unwesen-

lichkeit aufgehen zu lassen, verleiht es jedem seiner Prädikate das Kriterium der Unfaßlichkeit, der Erhabenheit über den menschlichen Verstand. Gott ist dem religiösen Bewußtsein ein allem Menschlichen und Weltlichen unvergleichliches, schlechthin nur sich selbst vergleichbares Wesen. Wenn es von menschlichen und weltlichen Prämissen auf Bestimmungen des göttlichen Wesens schließt, so weiß es, daß es damit die Untiefe des göttlichen Wesens weder ergründet, noch seine Fülle erschöpft, ja nicht die äußerste Schale desselben berührt. Es prädicirt vom göttlichen Wesen zugleich mit dem deutlichen Bewußtsein, daß dem menschlichen Verstande alle Mittel zur Analogie fehlen und daß alle Prädikamente dem realen, lebendigen Wesen Gottes sich nie nähern, gerade so wie die Hyperbel ihre Assymptote nie erreicht. Der Widerspruch, der darin liegt, daß von Gott beständig prädicirt wird, im Bewußtsein, daß keines der Prädicamente das reale Wesen Gottes erreicht, macht eben das Wesen der sittlichen Gottauffassung aus, und die Philosophie, die eine reale, systematische Erkenntniß Gottes aufstellt, widerspricht schon dadurch dem religiös-sittlichen Bewußtsein. Hier ist J. H. Fichtes zu erwähnen. Fichte ist noch großentheils im Hegelschen Absolutismus befangen, da er dem menschlichen Geist die Fähigkeit ertheilt, das ewige von aller zeitlichen Genesis unberührte Wesen Gottes, wenn auch nur der Form nach, zu erkennen; da er den Menschen als von einer Substanz mit Gott, als theomorphosirt und deshalb für fähig erklärt, in die ursprüngliche Morphe des göttlichen Wesens einzudringen. [1]) Fichtes Philosophie entspricht eben darum nicht ganz dem sittlichen Bewußtsein, wenn sie auch das ewige Wesen Gottes nicht als das endliche dieser Welt, und die Entwicklung der Welt

---

[1]) Vgl. J. H. Fichte. Ontologie. S. 25, 33. Spekulat. Theologie S. 56.

nicht als die Entwicklung des göttlichen Seins bestimmt. Das religiös-sittliche Bewußtsein ist selbst viel konsequenter als Fichtes Philosophie: Denn wer die substantielle Transcendenz Gottes über den zeitlich-räumlichen Organismus des Weltganzen behauptet, der muß auch nothwendig dessen Transcendenz über den Verstand, das Erkenntnißvermögen des Menschen behaupten, und kann nicht einmal die vollkommene Erkennbarkeit Gottes der Form nach statuiren, was übrigens aus andern Gründen unzuläßig ist. [1])

In dem erwähnten Widerspruch aber, daß der Mensch von Gott unaufhörlich prädicirt, im Bewußtsein der Unfähigkeit, Gott zu erkennen, erschließt sich das ganze Wesen und die Bedeutung des sittlichen Menschen. Es pricht sich darin die ewige, ungestillte Sehnsucht des Menschen nach einer höheren Erkenntniß aus, die wie ein Wunder in einer Welt des Todes und der Vergänglichkeit im Geiste ersteht und niemals ruht. Gefesselt durch die Bande, die das irdische Leben um seinen Geist geschlungen, strebt der Mensch unaufhörlich sich von ihnen zu befreien, sich in das göttliche, überzeitliche Wesen zu versetzen, wenn dies ihm auch nie gelingt. Damit steht der Glaube an die individuelle Fortdauer und ein vollkommenes, von irdischen Banden befreites Leben in Verbindung. Kraft dessen, daß sich der Mensch durch die Liebe mit Gott einig, und in unaufhörlichen Streben nach seiner Erkenntniß, sowie nach der Erfüllung seiner durch das Gewissen und

[1]) A. L. Kym, ein Schüler Trendelenburgs hat die Gründe gegen die Erkennbarkeit Gottes der Form nach gegen Fichte entwickelt. Kym bemerkt ganz richtig, daß es bei Kant einen Sinn hat, Formen in unserem Geiste aufzufinden, mit welchen wir den gegebenen Inhalt ergreifen, daß es aber ein Unsinn sei, in Gott Formen zu konstruiren ohne Inhalt, denn Gott wird die Materie, der Inhalt nicht gegeben, sondern die Form und der Inhalt sind in ihm Eins, die Form ist in ihm aus dem Inhalt. Vgl. A. L. Kym. Bewegung Zweck und Erkennbarkeit des Absoluten. 1847. S. 57.

die Vernunft sich offenbarenden Gebote begriffen weiß, so ist er auch des Zieles und der Vollendung seines Strebens, der ewigen Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott und des selbstbewußten Genusses der Erkenntniß desselben gewiß. Dem Glauben an und der Liebe zu Gott ist innig die Hoffnung auf den endlichen Erfolg und die Vollendung des sittlichen Lebens in einer anderen Welt vermählt. Der Glaube an die individuelle Fortdauer ist auch eine wesentliche Grundlage der Sittlichkeit. Wie einerseits den persönlichen Gott, als ein vom Menschengeist unabhängiges Ich, so fordert die Sittlichkeit andererseits das einzelne persönliche Menschenich als ein unvergängliches Wesen. Der sittliche Werth des Glaubens an Unsterblichkeit ist, wie bereits zu ersehen ist, nicht nur der, daß er Hoffnung auf Lohn und Furcht vor der Strafe einflößt, wie Viele glauben, sondern er besteht vorzüglich darin, daß er die Hoffnung auf Vollendung des auf Erden nicht zu erfüllenden Strebens nach dem Guten, wie einen festen Stamm, an dem der Wille emporwächst, in die Seele einpflanzt. Das Leben auf dieser Erde begreift der von dieser Hoffnung Beseelte als einen zu Gott überleitenden Strom von Werken des Heils. Ferne von aller Selbstsucht weihet er sein Leben rückhaltlos der Menschenliebe. An der Menschenliebe zieht er sich empor zu dem allerbegehrenswerthesten Urgrund des Guten, und sein aufquellendes Streben darnach manifestirt er in rastlos eifriger Tugendwerkthätigkeit. [1])

Durch das bis nun Vorgebrachte glauben wir die wichtigsten psychologischen Grundlagen und Elemente, welche das sitt-

---

[1]) Franz von Baader leitet geistvoll aus dem Streben nach Vollendung und dem Bewußtsein der Unvollendetheit den Glauben an Unsterblichkeit und ein ewiges Leben ab. Diese das Wesen des Menschen tief erfassenden Worte können wir nicht umhin zur Unterstützung

liche Leben erzeugen und bestimmen, berührt und sie in ihrem Gegensatz zum Rationalismus der neueren Philosophie charakterisirt zu haben. Wir haben das moralische Gesetz als Gewissen, als dem Menschen immanente Naturkraft dargestellt, und es durch den Glauben an Gott zugleich als das transcendente Princip des Handelns erscheinen lassen. Diese Transcendenz-Immanenz des Sittengesetzes gibt der triebvollen moralischen Energie, der Liebe, auch die Doppelheit ihrer Richtung als Liebe zu Gott und zur Kreatur. Wie das Bewußtsein der Immanenz des Sittengesetzes erst durch das Bewußtsein seiner Transcendenz, seiner Gottgegründetheit, seine höhere Sanktion erhält, so wird auch die Liebe zu den irdischen Wesen erst wahrhaft durch die Liebe zu Gott. Das aus dem Zusammenwirken dieser Kräfte hervorgehende Streben, ist das Streben nach Vollendung und Vollkommenheit, welches den Glauben an die individuelle Fortdauer bedingt und begründet. Durch die Kraft dieses Glaubens schließen sich erst alle sittlichen Elemente

---

und näheren Begründung unserer Ansicht hieherzusetzen: „Das Streben nach Genuß ist das Streben nach Ergänzung und Vollendung des Seins oder nach der Befreiung von der Unvollendetheit desselben, d. i. es ist das Streben nach der Befreiung von der Zeitlichkeit. Es fallen darum die Begriffe von Vollendetheit, Ewigkeit, Zeitfreiheit und Seligkeit zusammen, und es ist leicht begreiflich, daß, falls der Mensch, inner der Zeitregion sich haltend, in seinem Thun wie in seinem Sein seine Vollendung erlangen, oder in Besitz derselben gelangen könnte, das heißt, daß, falls der Mensch wie das Thier nur ein Geschöpf der Zeit wäre, er auch wie dieses die Zeit nicht wahrnehmen könnte und würde, und daß folglich sein Wahrnehmen oder Gewahren der Zeit ihm beweiset, daß er in ihr nicht in seiner heimathlichen Region, sondern in der Fremde, (nach altdeutscher Sprache) im Elende sich befindet.“ Vorlesungen über spekulative Dogmatik. Erstes Heft. 1828, S. 63, 64.

zur Einheit unter dem Bewußtsein des Endzweckes des ganzen menschlichen Thuns zusammen. Das wäre in Kürze das Resultat des Vorhergehenden.

Aber durch diese subjektiven Faktoren: das Gewissen, die Liebe, den Glauben an Gott und Unsterblichkeit, das Freiheits- und Persönlichkeitsbewußtsein, die wir nun betrachtet haben, ist das sittliche Leben noch nicht vollständig erzeugt und vollendet. Dies geschieht erst durch das Hinzutreten historischer Momente. Der Mensch beschränkt sich nicht blos auf die Wirksamkeit seiner Subjektivität in der Erzeugung des sittlichen Willens, da er sich mitten in einer Welt des Gewordenen, fertigen, dienstbar gemachten geistigen Stoffes findet, sondern er bringt das Historische, Aeußere, Objektive, von dem er umlebt ist, als ein Erfahrbares in harmonische Wechselwirkung mit den von Innen aus waltenden subjektiven, gleichsam ihm angeborenen oder durch seine geistige Thätigkeit hervorgebrachten Elementen. Erst wo Subjektives und Objektives, Inneres und Äußeres, Natur und Geschichte zusammenwirken entsteht sittliche Thätigkeit. Sittliche Selbstursächlichkeit und die Unterordnung unter das Gegebene bedingen sich gegenseitig, wie Produktion und Reception, Geben und Nehmen, Entsagung und Befriedigung. Nur der in die objektive Wahrheit sich vertiefende, in der Selbstentäußerung sich mehr und mehr bereichernde Geist ist sittlich thätig. Wer die sittlichen Principien nur aus sich schöpfen, nur durch sich erzeugen und erringen will, der ist ferne von der wahren Sittlichkeit; ebenso Derjenige, der sie nur außen sucht, und an den sie nur von außen herantreten. Wie Liebe, Gewissen, Gefühl, Freiheitsbewußtsein, der subjektive Glaube an Gott und Unsterblichkeit, die von der Selbsturſächlichkeit des

Menschen erzeugten Kräfte zur sittlichen Willensrichtung nothwendig sind, so ist es auch das durch die Geschichte Erzeugte, das Gegebene, der Buchstabe, den der Geist der Menschheit und Gottes geschrieben. Ewig bleibt es eine Wahrheit: daß der Buchstabe tödtet und der Geist lebendig macht, aber es bleibt gleich wahr, daß nicht der Geist des Individuums lebendig macht, sondern der Geist der Geschichte, den der Buchstabe in die Seele gießt. Ihn muß der Mensch in sich aufnehmen, nicht produziren und konstruiren, ihm muß er sich unter- und nicht überordnen, der Prätention, absolut zu sein, muß er entsagen, wenn er frei werden will. Wenn egoistische Selbstüberhebung und Gedankenlosigkeit des Buchstabendienstes sich gegenseitig überwunden haben, dann wird der Mensch ein tieferes Centrum der Vermittlung zwischen Objektivität und Subjektivität, zwischen den Extremen, welche dem analysirenden Geiste der Wissenschaft sich in schroffster Entgegensetzung manifestiren. Der sittliche Mensch ist allein der lebendige Indifferenzpunkt dieser beiden Pole: Subjektives und Objektives vereinigen sich in ihm, Geschichte und Vernunft treten in einen innigen Verein, und jede seiner Thaten trägt das Siegel dieser Vereinigung an sich. Ihn in seiner Lebendigkeit erfassen, heißt auch die Vermittlung der Gegensätze erkennen. Denn wer wird daran zweifeln, daß Erfahren, Erleben, sich der Thatsache Hingeben Erkennen sei, daß in der Anschauung der konkreten, wirklichen, praktischen Vermittlung sich das Wesen der abstrakten, theoretischen erschließe, daß aus dem Urbild das Abbild zu erwerben sei. Jede abstrakte Vermittlung unabhängig von der Betrachtung des konkreten Falles, der Vermittlung und Indifferenzirung der Gegensätze im empirischen Bewußtsein, ist keine Vermittlung, sondern ein geistloses Jüste-milieu, wie ein gewaltsam aufgedrungener, durch Willkür stipulirter und ratificirter Vertrag. Die Praxis ist die Sonne der

Theorie. Was diese an Wahrheit besitzt, ist der Abstrahl jener. Nur dadurch kann das Leben die Wissenschaft als Wahrheit erkennen, wenn diese getreu abspiegelt, was jenes urbildlich darstellt.

Wir wenden uns daher zur Betrachtung des Menschen in seinem Verhältnisse zum Gegebenen, und zur Darstellung des Gegensatzes, in dem der Mensch als solcher sich zur rationalistischen Philosophie befindet.

Der sittliche Einfluß des Historischen auf den Menschen ist ein doppelter. Die Aneignung des Inhaltes, den die Geschichte zufließen läßt, bringt nicht nur den Menschen in Berührung mit der unabläßig in die Gegenwart hereinwirkenden Vergangenheit, und läßt ihn nicht nur als ein Glied eines höheren Organismus sich erscheinen und seine einzelnen Absichten und Handlungen nach dem Zwecke des Ganzen beurtheilen und würdigen, sondern es wird ihm auch dadurch, eine nachhaltige und sichere Richtung zum Guten verliehen, daß seiner Erkenntniß ein fester Haltpunkt gegeben wird, von wo aus sie den Willen zu leiten im Stande ist. Das sich Fühlen als Theil des Ganzen, wodurch das Bewußtsein der Pflicht erwacht, die Gesammtheit nicht in eitler Selbstüberhebung zu verläugnen und sich ihr anzufügen und anzuschließen, ist nicht der einzige Einfluß, den die Geschichte auf den Willen nimmt; ihr vorzüglichster Antheil am Ausbau des sittlichen Lebens besteht vielmehr darin, daß sie die archimedische Forderung: δός μοι ποῦ στῶ für den Willen auf unumstößliche Weise erfüllt. Der durch die Geschichte hervorgebrachte sittliche Inhalt wird für den Menschen zur Autorität, er nimmt die subjektive Vernunft gefangen. Denn ohne Autorität ist keine Befreiung von Irrthümern, keine Erlösung von Zweifeln, kein fester Halt für das Wollen zu erringen.

Die Vernunft zur Autorität machen, heißt sein Selbst zur

Autorität erheben. Sein Selbst zur Autorität erheben, heißt aber jede Autorität läugnen. Mich mir selbst überordnen, kann ich so wenig als mich mir selbst unterordnen. Autorität kann ich mir selbst nicht sein. Das bestimmungsetzende Höhere kann nicht Eins mit dem bestimmungbedürftigen Niedern sein. Ich setze nähmlich in mir ein Nichtiges, indem ich ein für mich bestimmungsetzendes Höheres anerkenne. Selbst wenn ich mich selbst zur Autorität mache, so beruht dies auf dem Bewußtsein, daß ich einer Autorität bedarf, denn was zwänge mich dazu, mich zur Autorität zu machen, wenn nicht meine Autoritätsbedürftigkeit. Erhebe ich aber mich zur Autorität dann mache ich mich, den Autoritätsbedürftigen, zu dem mein Bedürfniß Befriedigenden, d. h. ich hebe sowohl mein Bedürfniß, als auch dessen Befriedigung auf, ich vergehe in meiner eigenen Nichtigkeit, ich nehme mich durch Nichts gefangen, ich begrenze mich durch die Grenzenlosigkeit. Darum muß die Autorität ein Anderes, ein wesentlich von mir, dem verpflichteten sich unterordnenden, demüthigen Wesen, das seine Nichtigkeit und Schwachheit anerkennt, Verschiedenes sein. Meine eigene Autorität ist für mich keine Autorität. Selbst das Gewissen wäre für mein Handeln nicht gebietend, nicht Autorität, wenn es nicht unabhängig von mir, von meinem Willen, seine Stimme erheben würde, und sich mir als eine mir übergeordnete, dämonische, mein Ich zwingende und fesselnde Macht fühlen ließe, und ich nicht in jedem Augenblicke meines Lebens inne würde, das es die Verantwortung jeder That von mir verlangt. Das Gewissen ist nur darum maßgebend für mich, weil es mir nicht als mein Gewissen, als das Gewissen meines Ich erscheint, sondern, als das Gewissen, als eine andere mich fesselnde, wenn auch mir immanente Naturkraft. Die Vernunft dagegen bleibt immer meine Vernunft, die Vernunft meines Ich. Das Denken erscheint mir immer als mein Denken; das Denken ist das

allerindividuellste, mag auch die sophistische Spekulation es zum allerallgemeinsten machen. Darum sage ich auch: Ich denke, cogito; nicht aber: Es denkt, cogitat. Ich sondere mich von meinem Gewissen, nie aber von meinem Denken ab. Mein Denken kann mir keine absolute Autorität sein, weil es mein Denken ist und ich mir nicht selbst Autorität sein kann. Die Nothwendigekit einer andern Autorität für den Menschen als seine eigene Vernunft, sein subjektives Ich, ist daher leicht einzusehen.

Die Autorität, von der die Philosophie spricht ist eine abstrakte, fingirte, nicht mögliche, absurde Autorität, eine Autorität, die Grenzen und Schranken setzen soll, und die die Grenzen- und Schrankenlosigkeit setzt. Die wahrhaft konkrete, mögliche und wirkliche, Raum und Zeit, Grenzen und Schranken setzende Autorität ist dagegen die historische. Es liegt im Begriffe der Autorität, daß sie historisch sei. Wie durch jene Autorität eine abstrakte Freiheit, eine Freiheit ohne Grenzen und Schranken bewirkt wird, so wird durch diese eine konkrete, reale Freiheit hervorgebracht, eine Freiheit in Grenzen und Schranken. Darum ist die Geschichte und der von ihr gewirkte Inhalt eine sittliche Macht, das historisch Gewordene Bestimmungsgrund des Willens. Darum fordern Staat und Kirche Unterordnung unter ihre Gesetze, Aufgebung der Subjektivität ihnen gegenüber, darum fordert die Gesellschaft Anschluß an ihre Sitte, Befolgung des den freien Umgang und Austausch der Menschen bedingenden Gesetzes. Darum verhält sich der Mensch empfangend und ergreifend Staat, Kirche und Gesellschaft, den drei historisch gewordenen Autoritäten gegenüber. Ohne Einmengung seiner Subjektivität, ohne Eigendünkel und Vorwitz überläßt er sich ihrer Führung. In dem durch sie Gegebenen erkennt die Individualität die zu ihren durch ihre Selbsturſächlichkeit hervorgebrach-

ten Grundlagen hinzukommenden, sie integrirenden Bestandtheile des sittlichen Lebens. Sie weiß es, daß sie mit ihren natürlichen Anlagen keineswegs den ganzen Umfang des sittlichen Lebens erfüllt, daß sie einer Ergänzung von Außen bedarf.

Sie bezieht daher den ganzen Umkreis des Gegebenen auf sich als Centrum, so wie sie sich auf ihn bezieht. Sie gibt ihre sittliche Selbsturſächlichkeit dem Gegebenen gegenüber auf, wahrt aber zugleich ihre Eigenschaft als sittliches Selbstwesen, indem sie mit demselben durch freie Geistesrichtung übereinzustimmen sucht, sich ihm innig verschmilzt mit Sinn, Willen und That. Auf diese Weise artet und bildet sie sich im Geiste des Gegebenen als freies sich selbst bestimmendes Wesen, ohne sich zu entselbsten und unfrei zum bloßen Werkzeug des Gewordenen herabzuwürdigen. Die Selbstkraft ihrer innern sittlichen Vermögen bleibt immer der lebendige Punkt, von dem sie ausgeht und zu dem sie zurückkehrt, und selbst da, wo sie sich ganz dem Gegebenen untergeordnet zu haben scheint, hat sie sich nicht aufgehoben, sondern sie hat sich ganz und gar vom Geiste des Gegebenen erfüllt, so daß es zu ihrem Selbst geworden ist, und all ihr Thun dennoch nur Folge und Ausdruck ihrer innern Natur bleibt. Darum wird ihr auch jede Mißkennung, Verachtung oder Beleidigung des Gegebenen zu einem Angriffe auf die eigene Persönlichkeit. Sie ist fähig in den Kampf für das Gegebene zu treten, sich zu opfern, mit einer Hingebung, als gelte es das eigene Selbst zu retten und zu rächen. Sie erkennt aber trotz dieser innigen Verschmolzenheit mit dem Gegebenen, seine Verschiedenheit von ihrer selbsturſächlichen Natur an und identificirt sich nicht mit dem Gegebenen. Ohne selbstische Ansprüche, erkennt sie in Demuth und Ergebenheit dankbar den Schatz ihrer Seele als einen von Außen und Oben ihr mitgetheilten. Sie hat nicht das Bewußtsein, das, wofür sie lebt, wirkt und

streitet, selbst errungen zu haben, sondern sie lebt, wirkt; streitet für ein Gegebenes, zu dem sie sich erhoben hat und so in dessen Dienst getreten ist. Dieses Doppelverhalten der sittlichen Persönlichkeit zum Gegebenen gründet sich darauf, daß sie einerseits das Bewußtsein der Unzulänglichkeit der sittlichen Autonomie besitzt, woraus das Streben nach Ergänzung durch das Gegebene und historisch Anerkannte und ein zwangloses Aufnehmen desselben erwächst, und anderseits, daß sie es weiß, alles Ethische müsse nothwendig auch ein frei Anerkanntes, innerhalb des eigenen Geistes Verstandenes und Erlebtes sein, woraus ihre innige Verwachsenheit mit dem Historischen und Gegebenen, sowie das urtriebkräftige, überzeugungsvolle, das Historische und Gegebene bewahrheitende Handeln lebendig hervorsprießt. Das Eis des Bewußtseins, sich durch ein Aeußeres bestimmen zu lassen, zerfließt in dem warmen Strahl des Bewußtseins, das Gegebene zum Selbsterlebten gemacht zu haben, es mit Verehrung und Liebe sein Eigen zu nennen.

Die Persönlichkeit gewinnt also aus der Erfahrung neue Grundlagen für das sittliche Leben, indem sie sich weder mit eitler Selbstgenügsamkeit und mit anmaßungsvollem Wahn der Selbstgesetzgebung allem Gegebenen widersetzt, noch unfrei, selbstbestimmungslos, im Bewußtsein, verschwindendes Atom im großen Meere eines nothwendigen Weltprozesses zu sein, sich zu einem bloß der Realisirung der Idee dienenden Mittel herabwürdigt; sondern indem sie Kraft dessen, daß sie sich als selbstursächlich, mit innerer ursprünglicher Energie handelnd und bildend weiß, die Unvollkommenheit der moralischen Selbstbildung durch vertrauenvolle Erfassung des Gegebenen nach allen Richtungen hin zu ergänzen sucht. Erst dadurch, daß sie sich freiwillig zu einem Organ des Ganzen macht, steigt die Persönlichkeit zu jener Höhe, wo sie aus allen Quellen des Guten, Gerechten, Schönen und Wah-

ren schöpfen kann, wo alle Mächte des Lebens harmonisch an ihrer Ausbildung arbeiten, und die Resultate tausendjähriger, menschlicher Arbeit sich in ihr wie in einem Brennpunkte zu neuem Leben entzünden. Unsittlich muß ihr daher das Unternehmen der Philosophie erscheinen, welche dieses Verhältniß umkehrt, indem sie (wie Kant und Fichte) den ganzen sittlichen Gehalt der Geschichte als der Vernunft widersprechend erklärt, und die emancipirte Vernunft, der als oberster sittlicher Instanz unbedingte legislative Autorität zukommen soll, revolutionär allem Gegebenen entgegensetzt, oder (wie Hegel) das freie Willenprincip nicht zu seinem Rechte kommen läßt, die Persönlichkeit in ihrer sittlichen Selbstständigkeit und Würdigkeit verkennt, und sie dem objektiven Willen unterwirft, weil alles Wirkliche vernünftig ist.

Gegen beide Richtungen der neueren Philosophie, gegen die Kant-Fichtische, welche die absolute Emancipation der Subjektivität von dem Gegebenen, die absolute Autonomie gegen die Heteronomie geltend macht, wie auch gegen die Schelling-Hegelsche, welche die absolute Unterwerfung unter den objektiven Geist, die absolute Heteronomie gegen die Autonomie behauptet, zugleich aber auch statt einer konkreten sittlichen Vollendung, eine abstrakte, durch wissenschaftliche Erhebung des Geistes zum absoluten Wissen verlangt, — was wieder die gestürzte absolute Autonomie bei einem Hinterpförtchen eintreten läßt — verhält sich also das empirische Bewußtsein gegensätzlich. Die Norm für Alles bleibt bei Kant, Fichte und Hegel doch nur die Vernunft, denn das absolute Wissen Hegels ist so gut die höchste sittliche Autorität, wie Fichtes Ich und Kants praktische Vernunft. Die Nothwendigkeit einer andern Autorität, als die Vernunft, hat weder Fichte, noch Kant, noch Hegel und seine Schule anerkannt. Denn selbst für Hegel ist die Geschichte nur die sich

durch sich, durch ihr Zusichselbstkommen, durch die Entwicklung zum absoluten Wissen, — welches als die sich als allgemein, als Geschichte erkennende subjektive Vernunft bezeichnet werden kann, — selbst vernichtende Autorität, die Autorität, die nicht als sie selbst, als Geschichte, sondern als nicht sie selbst, als subjektive Vernunft, Autorität ist. Hegels Unterordnung unter das Bestehende, ist nur eine hypokritische Akkomodation an Verhältnisse, die seiner Lehre zufolge fallen müssen, um der heranbrechenden absoluten Weltepoche, wo seine Philosophie allgemeines Weltbewußtsein geworden sein wird, Platz zu machen. Diese Unterordnung Hegels unter das Bestehende ist absolut unsittlich, und seine Lehre fähig, jeden Keim ächter Gesinnung zu zerstören. Der Mensch legt also auf den Begriff einer wahrhaften, über der Vernunft stehenden, durch sie nicht vernichtbaren Autorität und auf ihre Nothwendigkeit Gewicht, und jede Philosophie, die eine solche anzuerkennen nicht im Stande ist, widerspricht dem sittlichen Bewußtsein.

Indem der Mensch sich der historischen Autorität des Staates gegenüber aufgibt, den Gesetzen gemäß lebt, erwacht in ihm das Bewußtsein der objektiven Gerechtigkeit seines Thuns. Es ist ein absolutes Erforderniß für die Sittlichkeit, dieses Bewußtsein zu haben. Es ist das Auge der Liebe, welche in ihrem triebhaften Wesen blind ist. Die Subjektivität des guten Antriebes gewinnt durch das Bewußtsein der objektiven Gerechtigkeit eine Erhöhung und Kräftigung wie die Neigung zum Bösen durch den Widerspruch mit dem Wissen dessen, was objektiv als gerecht gilt, in sich selbst vergeht. Es ist ein tief befriedigendes, den Menschen in seinem Selbst erhebendes Bewußtsein, den Gesetzen des Staates zu entsprechen. Es durchzieht die von diesem Bewußtsein durchdrungene Persönlichkeit das Gefühl der Harmonie ihres Thuns mit dem durch den hö-

heren Willen der Geschichte Geforderten. Die Pflicht, sich dem Soll der Autorität völlig entsagend zu neigen und in dasselbe hineinzugestalten, ist die der antiken Lebensauffassung gemäße Grundform der Tugend gewesen, der Aristoteles wissenschaftlichen Ausdruck lieh. Im modernen Bewußtsein ist diese ethische Ansicht, welche als die Basis der Sittlichkeit das sich unterordnende Verhalten des Menschen zur feststehenden Ordnung und diese als das Bestimmende des Handelns, mit Ausschluß des zum Guten und Rechten frei erwachenden Triebes, ansah, aus ihrer Einseitigkeit gerettet, aber nicht aufgehoben. Das Bewußtsein der Gesetzmäßigkeit gehört mit zur Sittlichkeit, ist aber selbst für sich noch keine Sittlichkeit. Erst im Vereine mit dem Antrieb zum Guten, mit der Liebe, mit dem subjektiven ursprünglichen Vermögen wird es fähig eine sittliche That zu erzeugen. Im sittlichen Thun ist das Individuelle ebenso sehr thätig, wie das Allgemeine, das Ich, wie das Nichtich. Wo Trieb und Gesetz, Subjectivität und Objektvität in der Bestimmung des Entschlusses, welcher der That vorangeht, sich gleich wirksam zeigen, da allein schlägt die Sittlichkeit ihre Werkstätte auf. Nur wo innere und äußere Nöthigung (triebhafte Nöthigung und Nöthigung durch eine positive von außen her gebietende Autorität) zusammenwirken, ist der Wille vor dem Umschlagen ins Böse gesichert.

In gleicher Weise, wie den Gesetzen des Staates, unterordnet sich der sittliche Mensch den objektiven Lebensformen welche als Sitte die Gesellschaft umschließen.[1]) Die Autorität

[1]) Wir nehmen das Wort Sitte in seiner allgemeinsten und weitesten Bedeutung. Wir verstehen darunter alle diejenigen Formen der Gesellschaft, welche nicht Rechtsformen sind, von denen aber viele solche werden können. Zur näheren Erläuterung mögen folgende Worte Schliephakes dienen: „Sitte ist der Inbegriff der Lebensformen, wie sie der Zeitgeist für die öffentliche Erscheinung aus-

der Gesellschaft ist nicht minder maßgebend als die des Staates. Auch die Gesellschaft gibt Gesetze, erzeugt Verbindlichkeiten und Pflichten, richtet und straft, wenn auch in anderer Weise als der Staat. Es ist nicht gleichbedeutend für die sittliche Individualität, ob die Gesellschaft ihr Thun verwirft oder nicht, ob es ihren Anschauungen gemäß oder nicht gemäß ist. Im Geiste aller Andern zu leben, zu wirken ist ihr gleiche Pflicht, wie gerecht d. i. den Gesetzen des Staates gemäß zu handeln. Sie leitet den Willen in der Weise, daß er mit dem Gesammtleben in Eins geht, sich ihm nicht widersetzt oder verachtend gegen ihn auflehnt, daß Alles, was er vollführt, gleichsam das Erzeugniß des Gesammtwillens der Gesellschaft, ihrem Geiste angemessen, und wie aus ihrem Streben hervorwachsend erscheine. Der gegen die Gesellschaft aufrührerische Einzelnwille, der sich dem allgemeinen Kulturfortschritt entzieht, oder durch gewaltsame Äußerungen den Gang der Entwicklung hemmt, ist unsittlich, denn nie hat der Einzelne das Recht, die Gesellschaft zum Mittel für das eigene Ich herabzuwürdigen.

Der durch die Kirche dem Menschen dargebotene Inhalt beruht auf einer thatsächlich in das irdische Dasein eintretenden Lebensäußerung Gottes, auf thatsächlichen Mittheilungen Gottes an die Menschheit. Das sittliche Gemüth, welches Gott zu erfahren, sich zu Gott zu erheben und in versinkender Andacht sich ihm hinzugeben bestrebt ist, bedarf einer Äußerung Gottes, einer wunderbar und mit zwingender Übermacht ins Dasein hereinbrechenden Kundgebung seiner Liebe, durch die es Gottes

prägt. Sie ist nicht ein blos angenommener Brauch, in den die Welt sich zufällig kleidet, sondern, wie die Sprache, aus dem Innern entstanden, das, wo es dem Äußern Zugang gibt, seine Natur darin bewahrt. Die Sitte stellt sich als etwas Festes, in der Manigfalt der Erscheinungen Dauerndes dar, sie umspannt uns in der Gemeinschaft wie eine zweite Natur.“ A. a. O. S. 111, 2.

unmittelbar inne, mit ihm versöhnt und verbunden werden kann. Im **Glauben** ist für das sittliche Gemüth die Brücke geschlagen, um dieser thatsächlichen Manifestation Gottes inne und der segenreichen Wirkung der Gaben göttlicher Liebe theilhaft werden zu können. Das Sehnen nach Gott und dessen Erkenntniß enthält nämlich in sich zugleich die innige Überzeugung, die Voraussetzung jedes positiven Glaubens, daß der Mensch mit seinem Streben nicht eitel und trostlos in sich zu verkommen habe, sondern daß die göttliche Liebe segenverleihend und tröstend sich dem Menschen erschlossen und dargethan habe oder erschließen und darthun werde. Sie ist daher der im Menschen beginnende Glaube, d. i. die Äußerung des zur Aufnahme der geoffenbarten Wahrheiten stets bereiten menschlichen Gemüthes, welches der Erlösung, Befreiung, Belehrung harret und dieselbe sucht, die Unruhe des unbefriedigten Selbst in die Ruhe und Befriedigung des Glaubens zu verwandeln bestrebt ist. [1]) So ist innerlich der Mensch vorbereitet, wenn er an das Gegebene herantritt, und auf diese Art fähig, das durch die Autorität der Kirche Gebotene in sich aufzunehmen und sich lebendig von demselben durchdringen zu lassen. Der Mensch läßt sich demnach ganz einnehmen von dem durch die Offenbarung Erschlossenen; es durchleuchtet sein ganzes Thun und Lassen, befriedigten Genuß des Göttlichen, und eifriges Streben, sich dessen würdig zu zeigen, auf all seinen Wegen bereitend. Es ist na-

---

[1]) **Franz von Baader** thut einen tiefen Blick in das menschliche Gemüth wenn er sagt, daß jedem wahrhaften, aufrichtigen Streben nach Wahrheit, jeder aufrichtigen moralischen Gesinnnung, wie sich einem Kinde abfragen läßt, klar oder dunkel, entweder die Hoffnung einer künftigen sich be- oder erweisenden Menschwerdung (Offenbarung Gottes, der Wahrheit, des Gesetzes) oder einer solchen bereits geschehenen zu Grunde liege. Vgl. Fermenta cognitionis. I. Heft. 1822. S. 14, 15. Diese Wahrheit wird von Baader oftmals durch die Darlegung der Richtigkeit des Satzes: ignoti nulla cupido bestätiget.

türlich, daß die durch die Offenbarung dem Menschen verliehene Wahrheit unter allen aus der Geschichte ihm zufließenden die Oberstelle einnehmen muß, da, wie wir gezeigt haben, der Mensch alle seine sittlichen Fähigkeiten und Vermögen in Beziehung auf Gott und seine künftige Bestimmung setzt. Die Kirche, welche das Band der Menschheit mit Gott und die Thatsache der Offenbarung und des Sichdarthuns der göttlichen Liebe in fortwährender Lebendigkeit erhält, muß ihm daher auch die höchste Autorität sein. Durch sie gewinnen auch die andern Autoritäten erst ihre wahrhafte Begründung, da ihre Gottgegründetheit, die Transcendenz ihres Ursprungs im Glauben klar wird.

Die Behauptung der Philosophie, daß die Religion eine vernünftige nicht historische sein, daß Philosophie an die Stelle der Offenbarung treten müße, beruht auf einem Mißverständniß des ganzen Menschen. Nicht nur zeigt die Erfahrung, daß alle Religionen auf der Aufnahme von Wahrheiten in Folge übermenschlicher Mittheilung beruhen und auf das thatsächliche Gegebensein derselben durch göttliche Autorität sich gründen[1]), sondern auch aus der Betrachtung der Natur des religiösen Bedürfnisses und der Möglichkeit seiner Befriedigung wird es klar, daß die Religion nur positiv, historisch, Glauben und nicht Wissen sein, daß Philosophie die Religion, Vernunft die Geschichte nicht ersetzen, nicht aufheben kann.

[1]) Schliephake bemerkt daher trefflich, daß die positiven Religionen älter sind als die Theorien, daß der Glaube an das Göttliche dem wissenschaftlichen Erforschen desselben vorausging, und daß die Religionen der Vorzeit — wenn man auch nur wenige Rückschlüsse auf ihre Entstehung wagen darf — nicht auf theoretische Untersuchungen, sondern vielmehr auf eine uralte in einzelnen Gedächtnißblicken historisch erkennbare Überlieferung zurückdeuten. (Vgl. Grundlagen des sittlichen Lebens. 1855. S. 72, 73.)

Es ist zunächst zu bemerken, daß nur die Philosophie, welche den Menschen von einer Seite, als Vernunftwesen betrachtete, das religiöse Bedürfniß mit dem wissenschaftlichen identificiren konnte. In Wahrheit sind beide von einander wesentlich verschieden. Das religiöse Bedürfniß ist nähmlich rein praktisch, während das wissenschaftliche rein theoretisch ist. Ersteres hat die Erhebung des Willens in das Reich des Übersinnlichen, letzteres das Erforschen des Erkennbaren ohne Rücksicht auf den Willen zum Ziel. Ersteres geht auf ein Können, Kräftigung und Aufrichtung des Willens durch dessen Einigung mit Gott, letzteres auf ein Wissen, zusammenhängende, widerspruchlose Ganzheit der einzelnen Erkenntnisse aus. Dem praktischen Bedürfniß nach Heiligung und Kräftigung des Willens durch seine Erhebung zur Gemeinschaft mit Gott verdanken subjektiv die Religionen ihre Entstehung, so wie die das religiöse Leben begleitenden Phänomene, als wie Andacht, Gebet u. s. w. nicht aber dem theoretischen, welches ohne Rücksicht auf den Willen, auf ein Können, die Schleier der Erscheinungswelt zu lüften und das Verborgene zu erkennen bestrebt ist. Das religiöse Bedürfniß entsteht im Menschen durch einen motus in voluntate; das wissenschaftliche, durch einen motus in intellectu. Das wissenschaftliche Bedürfniß kann daher bei seiner eigenen Negation, dem Skeptizismus stehen bleiben, das religiöse dagegen nicht; es ist schon in seinem Ursprunge seiner Befriedigung gewiß. [1]) Schon aus dieser einfachen Unterscheidung ist ersichtlich, wie himmelweit von einander entfernt Religion und Philosophie stehen, wie eine Identifikation beider nur auf dem Machtspruch, daß Alles Eins ist, Wille und Vernunft, Theorie

[1]) Hieher gehört das tiefe Wort des Augustinus: nemo credit nisi volens.

und Praxis, Wissen und Können, auf der Aufhebung aller psychologischen und anthropologischen Unterschiede beruhen kann. [1]) Durch das religiöse Bedürfniß steht der Mensch sich als reinem Vernunftwesen als ein ganz anderes Wesen, wie ein glühendes, in Sehnsucht aufflammendes, unsterbliches Wesen einem kalt reflektirenden sterblichen Wesen gegenüber. Wer Gott sucht, um sich ihm hinzugeben, um hinzustürzen vor dem Alleinigen, um aus der unio mystica mit ihm neue Kraft der Gutheit, des Duldens, Tragens und Liebens zu gewinnen, der gelangt nicht dazu durch eine Verkettung von Begriffen, sondern unmittelbar, praktisch, durch einen mächtigen Akt des Willens. Schon aus diesem Grunde allein kann die Philosophie nicht an die Stelle der Religion treten.

---

[1]) Die Identifikation des Willens mit der Vernunft hat die neueste Philosophie Kant zu verdanken, welcher den Willen praktische Vernunft nannte. Dieser Punkt ist es, der Kant mit Spinoza verknüpft und den Nachfolgern Kants das Zurückgehen auf Spinoza erleichterte. Spinoza war der erste, der die Einheit von Wille und Vernunft bestimmt aussprach, während vor ihm an dem Unterschiede beider, diesem wichtigen in neuerer Zeit besonders durch Schopenhauer wieder klar hervorgehobenen Unterschiede festgehalten worden war. Spinoza gelangt im zweiten Theil seiner Ethik durch eine Reihe ungerechtfertigter Voraussetzungen zu dem Resultate: In mente nulla datur volitio, sive affirmatio, sive negatio praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit. — Voluntas et intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones et ideas sunt.— Ergo voluntas et intellectus unum et idem sunt. Prop. XLIX. Coroll. Demonstr. Die Resultate für das Leben, die schon Spinoza daraus zieht, sind keine anderen, als die die neuere Philosophie plausibel zu machen bestrebt war. Auch er folgert daraus ad usum vitae, daß die wahre Glückseligkeit und Religion im Erkennen bestehe und nicht im Wollen, im Wissen und nicht im Sein, daß die Religion in Philosophie aufzuheben sei.: Beatitudo consistit in sola cognitione. Vgl. das Schol. obiger Prop. in fin. Op. posth. p. 91. Von welchen üblen Folgen die Lehre von der Identität des Willens und der Vernunft für die Freiheit und Zurechnungsfähigkeit des Menschen begleitet ist, bedarf gar keiner näheren Erörterung.

Gehen wir aber weiter. Wir fragen: kann die Vernunft und Philosophie das religiöse Bedürfniß befriedigen? Wenn man über Religion philosophirt, darf man nie vergessen, daß Religion Versöhnung, Einigung mit Gott, Gottinnesein, Gottinnigkeit bedeutet, und demgemäß die erste Forderung, die man an sie stellt, der objektive Erweis der Versöhnung und Einigung der Menschheit mit Gott ist. Kann die Philosophie diesen liefern? Nur dann wenn sie es könnte, könnte sie an die Stelle der Religion treten. Alle Philosophie kann ihn aber nicht nur nicht geben, sondern sie verharrt in der Versöhnungslosigkeit, im Zwiespalte. Denn Begriffe, wie Gott und Mensch, Unendliches und Endliches sind und bleiben für die Vernunft widersprechend; das Wissen selbst bedarf des Glaubens um sie zu versöhnen. Ist aber dies der Fall, dann ist eine Vernunftreligion eine philosophische, begriffliche Religion eine condradictio in adjecto. Sie prätendirt, das Bewußtsein der Einheit der Menschheit mit Gott zu erwecken, und erweckt das Gegentheil davon. Wenn es auch wahr ist, daß die anthropotheistischen, pantheistischen, mit einem Wort alle absoluten Vernunftsysteme behaupten, aus reiner Vernunft nachgewiesen zu haben, daß Gott und Mensch, Schöpfer und Welt Eins und einig seien, so konnten sie dies nur durch Umstoßung aller logischen Gesetze, auf denen alle menschliche Vernunft und Wissenschaft begründet ist. Ein Wissen aber, das der Logik Hohn spricht, alle formalen Gesetze des Denkens umstoßt, ist kein Wissen mehr. [1]) Die Einheit der menschlichen und göttlichen Natur ist als die Einheit zweier widersprechender Begriffe kein Gegenstand des Wissens, sondern

---

[1]) So vernichtet z. B. die absolute göttliche Idee bei Hegel in ihrem dialektischen Processe jede logische Bestimmtheit. Vgl. darüber Fr. A. Staudenmaier, Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems 1844, S. 449.

nur des Glaubens, und um dieses zu sein, bedarf es auch noch einer Thatsache, einer objektiven historischen Begebenheit, in der diese Einigung realiter stattgefunden hat. So kann erst seit der historischen Erscheinung Christi an die Einigung der Menschheit mit Gott geglaubt werden. Obige Behauptung der absoluten Vernunftsysteme kann sich aber nicht nur allein blos durch Umstoßung aller Logik halten, sondern sie widerlegt sich durch sie selbst, denn die Systeme verfallen in ihrer Ausführung dem Schicksale, dem alle Vernunft anheimfällt, das alles irdische Wissen beherrscht, und das nur durch das Glauben, diese Morgenröthe eines höheren von irdischen Banden befreiten Wissens überwunden wird, dem Schicksale des Nichtloswerdenkönnens des Widerspruchs, der Entzweiung.

Das vollständigste Vernunftsystem, das Hegelsche, liefert dafür das glänzendste Beispiel. Es behauptet die Nothwendigkeit der Einheit und Versöhnung des Endlichen und Unendlichen und beweist sie an ihrem Gegentheil, an der Nothwendigkeit ihrer regsamen Negativität, ihres fortwährenden Zerfallens, des ewigen Sichherstellens des Gegensatzes aus seinen Aufhebungen. Es entwickelt die Einheit als die nur als Geschiedenheit denk- und erkennbare, und macht so die Gewißheit des Unterschieds der Verschiedenen zur absoluten, nicht aber die der Einheit. Das Hegelsche System ist kein Versöhnungs-Nothwendigkeitssystem; sondern eine Widerspruchs-Nothwendigkeitslehre [1]), welche das religiöse Bedürfniß nicht ausfüllt und keineswegs an die Stelle der Religion treten kann. Dem Hegelschen System ist freilich dadurch das Unangenehmste begegnet, das nur einer Philosophie begegnen kann: daß es das Gegentheil davon bewiesen hat,

[1]) Vgl. Prof. Franz Hoffmann. Zur Widerlegung des Materialismus, Naturalismus, Pantheismus und Monadologismus. 1853 S. XXX.

was es beweisen wollte, nämlich die Nothwendigkeit des Zwiespaltes zwischen dem endlichen und unendlichen Geist. Es hat aber auch dadurch, ohne es zu wollen, bewiesen, daß das Glauben eine Nothwendigkeit für den menschlichen Geist ist, da es von dem Bedürfniß, der Nothwendigkeit der Erkenntniß der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, dem Postulat der Religion ausging, und zeigte, daß dieses durch die Vernunft und Spekulation nicht zu befriedigen sei, folglich, daß das Glauben in das Wissen nicht aufgehoben werden könne. Das Hegelsche System hat aber im Namen aller Vernunftsysteme alter und neuer Zeit gesprochen. Was von diesem gilt, gilt von jenen. Denn es ist das Resultat und die Spitze aller jener Bestrebungen, die, mit Vernichtung aller anderen Erkenntniß, die Vernunfterkenntniß zur absoluten erhoben.

Die Religion ist durchaus nicht ein Wissen, sondern ihrem ganzen Wesen nach Glauben. Sie hat nicht ihren Ursprung in der Vernunft, im Denken, im Erkenntnißvermögen, in der theoretischen Seite des Menschen, sondern in jenem Centrum, in dem alle seine praktischen Fähigkeiten zusammenlaufen. Was das religiöse Bedürfniß befriedigt, kann demnach nicht die Idee als abstrakte sein, sondern als lebendig erscheinende, in ihrer Lebendigkeit ergreifende, die Idee als konkretes, organisches, lebendiges Individuum. Die Religion kann mit Rücksicht auf das religiöse Bedürfniß sowohl, als auch die Möglichkeit seiner Befriedigung nur historisch, nur positiv, das ist auf einer konkreten Thatsache, in der die Einheit der Menschheit mit Gott in die Erscheinung tritt, beruhend gedacht werden. Je reiner, objektiver, unverfälschter dieses Thatsächliche in ihr hervortritt, desto nachhaltiger, tiefer, heiligender und erhebender ist ihr Eindruck auf das menschliche Gemüth. Dagegen nimmt ihre erhebende und stärkende Kraft immer mehr ab, je mehr das Thatsächliche, worauf sie beruht,

aufgelöst, umgedeutet und in eine allen konkreten Inhalt annullirende Begriffsform umgesetzt wird. Immerhin mag der Inhalt des Glaubens durch Denken in Wissen übergehen — es widerspricht auch dieser Fortbildung keine Kirche — allein durch diesen Proceß wird die Religion für den Menschen nicht erst errungen.

Der Forderung des religiösen Bedürfnisses, daß die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in einer konkreten Erscheinung ausgeprägt angeschaut werde, entspricht das Christenthum in vollem Maße, und es muß einen absoluten Werth für den Menschen haben, da es die Gottheit in der Form der Menschheit hat, das Göttliche in der Form der schönsten Humanität. Die göttlich-menschliche Thatsache, das Erscheinen Christi mitten in der Weltgeschichte, muß dem Menschen als die Vollendung aller Offenbarungen Gottes, welche wie leuchtende, die Phänomenwelt durchschlagende Kundgebungen der Liebe Gottes die Geschichte durchziehen, nothwendig erscheinen. Denn in Christus ist Gott selbst hervorgetreten aus der Tiefe der Ewigkeit; Er und der Vater sind Eins. Aus ihm sprach Gott selbst zu den Menschen, in seiner Person wandelte Gott selbst unter den Menschen, hat Gott selbst für die Menschheit gelitten. Erst durch ihn löst sich das Räthsel des sittlichen Strebens des Menschen hoffnungsvoll und trostreich. Denn Christus ist auch Mensch. Aus der von Gott in der Person Christi angenommenen menschlichen Natur leuchtet für den Menschen hüllenloser das Wesen und die Bestimmung seiner eigenen Natur hervor. Es wird ihm erst durch die Erscheinung Christi klar, was er selbst ist, wozu er ist, was er soll und was er vermag. Dadurch eröffnet sich dem Menschen die hohe Würde seines Berufes und eine unerschöpfliche Quelle der tiefsten Beziehungen, die sein irdisches Leben zu Gott hat. Durch die Thatsache der

Inkarnation wird allem wahrhaft Menschlichen die Bestimmung der Unvergänglichkeit aufgedrückt, und selbst der dunklen irdischen Materie des Leibes wird durch sie die Bestimmung einer höheren Transmutation und Verklärung im Einklange mit dem Geiste. Auf beide Seiten der Natur Christi legt daher die Kirche gleiches Gewicht, auf die ideale und reale, die sichtbare und unsichtbare, die göttliche und die menschliche. Nur wenn der Mensch daran glaubt, daß das Wort Fleisch geworden ist, unter Menschen gewohnt und sich auf eine äußerlich vernehmbare Weise ausgesprochen hat, kann er auch menschliche, durch seine Natur gebotene Mittel anwenden, um das Wort auch in sich lebendig zu machen, den Geist auch in sich zu erwecken, auch selbst mit Gott Eins und einig zu werden. Wird die Person Christi nicht in ihrer historischen Erscheinungsform, in ihrer göttlich-menschlichen Konkretheit gefaßt, sondern in abstrakter, idealer Weise, als Begriff, als Idee, wie von der neueren Philosophie, dann wird ihre religiöse Bedeutung vernichtet, die Möglichkeit des Christenthums als Religion aufgehoben. Denn nicht nur ist eine abstrakte Inkarnation keine Inkarnation, ein abstraktes Leben kein Leben, so wie ein abstrakter Tod kein Tod ist, sondern es können auch die Mittel, durch die der Mensch sich zur Einheit mit Gott erheben, der geschehenen Inkarnation auch selbst theilhaft werden soll, nur abstrakte, begriffliche, nicht wirkliche, folglich auch seine Erhebung zu Gott und seine Einigung mit ihm nur eine abstrakte, theoretische, nicht wirkliche, praktische sein. Die Form, in welcher die Gottheit in Christus wirkte und thätig war, ist auch zugleich maßgebend für die Beschaffenheit derjenigen Mittel, durch welche die Gottheit auch in Zeiten ihrer nicht unmittelbaren Gegenwart unter den Menschen auf sie wirken wollte.

Nur das Christenthum kann daher das religiöse Be-

dürfniß befriedigen, nur das Christenthum kann die wahre Religion sein, weil es mit dem Bewußtsein der einmal geschehenen Inkarnation auch das der fortwährend erscheinenden, sich ewig verjüngenden, perennirenden Versöhnung und Einigung des Menschen mit Gott erzeugt. Denn alles religiöse Streben ist eigentlich Streben nach Inkarnation, Streben nach der Ergreifung einer Thatsache, in der sie stattgefunden, und nach den Mitteln, um sie auch für die eigene Person wirklich zu machen. Das Bewußtsein der Thatsache der geschehenen Inkarnation und der Theilnahme des Menschen an ihrer Realität ist Religiosität.

Nach diesem Bewußtsein strebt aber das ganze sittliche Leben hin. Darum wird es erst durch das Christenthum zu seiner höchsten Vollendung erhoben. Darum wird erst durch die Unterordnung unter die historische Autorität der Kirche der Persönlichkeit die höchste Wahrheit zu Theil, die Wahrheit, nach der es sie aus ihrer ganzen Tiefe treibt. Darum legt erst die Geschichte den letzten Stein zu dem Fundamente, welches das ganze sittliche Leben halten soll, diesen Bau der Ewigkeit, der, wie ein wachsender gothischer Dom, sich aus dem übrigen Leben der Menschheit aufstrebend erhebt.

*

Wir glauben in vorstehenden Seiten an dem Brennpunkte des geistigen Lebens, an der Wurzel, um die sich die ganze menschliche Entwicklung dreht, an der Sittlichkeit, die Unwahrheit des absoluten Rationalismus dargethan und die ewigen, erhaltenden Grundlagen und Elemente des sittlichen Lebens als diejenigen Kräfte dargestellt zu haben, welche die trübe lebenslose Fiktion der neueren Philosophie, die Absolutheit der Vernunft auflösen und widerlegen. Die absolute Vernunft muß

sich beugen vor den höhern Kräften, welche das sittliche Leben erzeugen und gestalten.

Indem wir das Anathem über die Absolutheit der Vernunft nun ausgesprochen haben, so ist es auch an uns, darzuthun, welche Rolle die Vernunft im praktischen Leben spielt, welches das ihr zugewiesene Geschäft ist. Sollen wir dies kurz und bündig aussprechen, so sagen wir: Sie ist nicht konstitutiv, sondern blos regulativ für die Sittlichkeit. Sie ist nicht das Vermögen, das Grundsätze für das Handeln bildet und gibt, sondern das die aus den dargestellten Quellen fließenden Principien aufbewahrt und zu einem in sich abgeschlossenen Ganzen ordnet. Ihre Thätigkeit ist eine formelle, nicht materielle, sie producirt nicht apriori, sondern begreift nur den aposteriori ihr zufließenden Inhalt. Sie ist keine absolute Macht, sondern eine untergeordnete, sie ist nicht autonomisch, sie wird bestimmt, sie ist nicht selbstständig, sondern abhängig. Ohne alle anderen sittlichen Elemente wäre sie blind, wäre sie ein Gespenst. Erst durch jene wird sie sehend, bekommt sie einen Körper. Was Kant auf theoretischem Gebiete behauptete daß alle Erkenntniß aus bloßer reiner Vernunft nichts als lauter Schein und nur in der Erfahrung Wahrheit sei, das gilt im Leben in vollster Ausdehnung. Auch die praktische Vernunft ist ohne Erfahrung eitel Schein, ohne Wahrheit.

Damit ist nun auch der Gegensatz des Lebens zur Philosophie am deutlichsten ausgesprochen. Es ist derselbe Gegensatz, in dem Kants Kritik der reinen Vernunft zu seiner praktischen und zur ganzen späteren Philosophie steht, ein Gegensatz, der in der ersten Abtheilung dieser Schrift erläutert wurde. Der Standpunkt des Lebens ist der, auf dem Jedermann steht, der die Wahrheit der Kritik der reinen Vernunft anerkennt; der Standpunkt der Philosophie ist der der Kritik der praktischen Vernunft.

Das Leben sagt: die Vernunft ist von bloß immanenter, nicht transscendenter Natur, man kann von ihr keinen materiellen, sondern lediglich formalen Gebrauch machen; die Philosophie behauptet: die Vernunft ist transscendenter Natur, sie ist allen Inhalt aus sich selbst erzeugende Kraft, absolute über Alles gebietende Macht. Das ist der status controversiae. —

Der Gegensatz in der Zeitstellung des Rationalismus in der Gegenwart und Vergangenheit.

Gegen das bis nun Erörterte könnte man folgenden Einwand erheben: Wie es denn denkbar sei, daß der absolute Rationalismus, der, wie wir selbst in der Einleitung bemerkt haben, erst vor wenigen Decennien einen entschiedenen Einfluß auf das ganze sociale und sittliche Leben genommen hat und dessen Principien von demselben willig aufgenommen und gepflegt worden sind, dennoch mit dem Leben im Widerspruch stehe, — wie es erklärlich sie, daß dasjenige, welches sich dem Leben verschmolzen hat, demselben widerstreite, feindlich gegenüberstehe.

Dieser Widerspruch löst sich durch Berücksichtigung einer Zeiterscheinung im Leben der Menschheit: wir meinen jene Epoche, in der die Menschheit durch die Vernichtung ihrer Vergangenheit sich ein neues Leben schaffen wollte, im Verfall aller historischen Institutionen und in der Beseitigung des Bestehenden die Anfänge eines vollkommenen Daseins begrüßte, im Geruch des Todes die Morgenluft eines besseren Daseins witterte: Die Epoche der Revolution.

Wir haben an mehreren Stellen der ersten Abtheilung dieser Schrift darauf hingewiesen, wie die Philosophie die revolutionären Principien in sich aufgenommen und wie sie neue ausgebildet hat, die nicht ohne Einfluß auf die Revolution geblieben sind. Sie ist daher ebensosehr das Kind als die Mutter der socialen, politischen und religiösen Revolutionen, welche die Weltgeschichte seit dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts bewegten. „Von ihnen getragen, mit ihnen arbeitend, halb als ihr Werkzeug, halb als ihren Beweggrund" will sie auch der ausgezeichnete Geschichtschreiber der Philosophie H. Ritter betrachtet wissen.[1]) Sie ist ebensosehr die revolutionäre Ideen aus sich selbst schaffende Macht, wie sie als Produkt, als der selbstbewußte Ausdruck der Revolution erscheint. Wie diese ihre schaffende Ursache war, war sie selbst nicht unbemüht, sich ihrem Elemente integrirend anzuschließen und manche zündende Blitze in den socialen Brand hineinzuschleudern, um ihn lichterloh auflodern zu lassen. Daher theilt sie auch die Leidenschaftlichkeit mit den entfesselten Volkshaufen und stürmenden Assembleen, daher zuckt ihr Messer wie das der Guillotine über allem Positiven. Wie die Revolution sucht sie alle Manigfaltigkeit, Verschiedenheit, alle natürlichen Höhen und Tiefen des Lebens zu nivelliren und in die monotone Gleichheit des Begriffs umzugießen. Auch für sie schwinden die bestimmten, sich streng von einander absondernden Formen des Lebens hinter dem Allgemeinen, und alles scharf durch seine Eigenthümlichkeit sich Auszeichnende löst sich ihr durch den Proceß ihrer Methode in den Monismus des Begriffs auf. Wie die Revolution sucht auch sie, nachdem sie Alles zerstört hat, aus dem Nichts, dem abstrakten Begriff, wieder Alles zu erschaf-

---

[1]) H. Ritter. Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philosophie. 1853. S. 6, vgl. S. 11.

fen, aus dem Begriff des Staates den Staat, aus dem Begriff des Menschen den Menschen, aus dem Begriff der Religion die Religion. Wie die Revolution will sie auf unveränderliche, ewige Grundlagen bauen und baut auf einen Schatten. Wie die Revolution will sie die Persönlichkeit, den Menschen glücklich machen, und bringt ihn nicht zur Sprache, sondern sein Schema, sein Abstraktum, entblößt von alledem, was Menschliches und Persönliches an ihm ist. Wie die Revolution will sie die Menschheit von der Despotie des Historischen, Tradirten, Hergebrachten befreien, und übt selbst die größte Despotie durch Ideen. Wie das revolutionäre Individuum sich aus den Banden, die es mit Andern zur Gemeinschaft verknüpfen, gewaltsam herausreißt und sich zum Maßstabe und Principe der Gesammtheit erhebt, im Glauben den Gesammtwillen vertreten zu können, so reißt sich auch die Philosophie aus den Verbande mit allen andern Wissenschaften heraus, welche früher solidarisch mit ihr verknüpft waren. Im Staate der Wissenschaften glaubt sie sagen zu dürfen: l'état c'est moi. Dadurch brach sie vollkommen mit ihrer Vergangenheit, wie die zu lauter sich für absolut haltenden Atomen zerfallene revolutionäre Societät mit der ihrigen. Man braucht nur, um sich zu überzeugen, wie gegensätzlich sich in dieser Beziehung der neuere Rationalismus zu allen Philosophien früherer Jahrhunderte verhält, die für das Alterthum maßgebende Philosophie des Aristoteles, [1]) oder die Scholastik des Mittelalters eines Blickes zu würdigen, welche letztere weniger

---

[1]) Indem Aristoteles die subjektive Richtung der Sophistik in eine objektive verwandelte, begründete er den Verein einer ebenso systematisch-wissenschaftlichen als historisch-praktischen Auffassung der Wirklichkeit, den wir von nun an in allen Richtungen des griechischen Wissens wahrnehmen. Herrmann. Kulturgeschichte der Griechen und Römer. 1857. S. 219.

als Methode des Forschens und Denkens, denn als Methode, die alle Wissenschaften zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließt, musterbildlich dasteht, oder Bacons Werk: de dignitate et augmentis scientiarum zu betrachten. [1])

Die Zeit der Revolution ist daher auch die Zeit, die sich mit dem absoluten Rationalismus amalgamirte, die ihm einen großen praktischen Werth im politischen, socialen und religiösen Leben zugestand, ihn zur Herrschaft erhob.

Die Menschheit hat es aber bald erkannt, daß sich aus auseinandergerissenen Gliedern kein einheitiges Lebensganze mehr zusammenfügen läßt, das Trümmer zu keinem Bau mehr benützt werden können. Sie flüchtete daher aus dem Gebrause wüster und wilder Tage zu dem Quell der Geschichte, um aus ihm Wiedergeburt zu trinken. Unvollendet gebliebene Entwicklungen wurden von neuem wiederaufgenommen, versuchte Arbeit vergangener Jahrhunderte wieder fortgesetzt, und die Morgenröthe eines neuen aus der ganzen großen Vergangenheit des Menschengeschlechtes hervorwachsenden Zeitalters brach heran. Was Göthe vom Menschen sagt: er mag sich wenden, wohin er will, unternehmen, was es auch sei, er wird dennoch stets auf jenen Weg zurückkehren, den ihm die Natur vorgezeichnet hat, gilt hier auch von der ganzen Menschheit. Die Revolution war ein solcher widernatürlicher Weg der Befreiung aus einem drückenden Weltzustande, denn sie war eine Empörung in der Geschichte gegen die Geschichte, in der Entwicklung gegen die Entwicklung, eine Empörung des menschheitlichen Organismus gegen sich selbst. Ihre Tendenz war eine solche, daß sie nur mit dem Aufhören der Geschichte, einem

---

[1]) Bacon ist sich der Einheit aller Wissenschaften bewußt, welche von der Philosophie vertreten werden soll. De dign. et augm. sc. III, 1 p. 93; VI. 1, p. 117. Org. Nov I, 107; of the interpr. of nat p. 85.

eben so wenig denkbaren als ausführbaren Selbstmorde der Menschheit hätte endigen müssen. Darum entstund und verging sie wie eine krankhafte Episode im Organismus; darum zeigte sich ihr Handeln als ein nichtiges, zerbrochenes, unfruchtbares; darum riß ihr Lebensfaden da, wo er am straffsten angezogen und angespannt schien.

Mit der Revolution hatte der Einfluß der Philosophie auf das Leben aufgehört. Wie gegen die Revolution, begann das Gefühl des Lebens und der That sich gegen den abstrakten Rationalismus zu sträuben. Alle Gebiete des Lebens und der Wissenschaft versuchten kraftvoll zu reagiren, und sich von seinen alle Entwicklung lähmenden Fesseln zu befreien. Der Staat begann für das historische Recht gegen das abstrakte ideelle Vernunft- und Naturrecht und seine Ansprüche auf Fort- und Umbildung des Bestehenden zu streiten. Die Jurisprudenz entwickelte die historischen Principien als die für die Gesetzgebung allein gültigen. Der Glaube begann wieder die Realität seines Inhaltes dem spekulativen Unglauben und der rationalistischen Aufklärung gegenüber zu befestigen. Die exakten Wissenschaften entzogen sich dem Einflusse der Philosophie und suchten frei und unbehindert von der Tirannei einer apriorischen Logik die analytische und induktive Methode zu befestigen. Und der einzelne Mensch, überwiesen von der Hohlheit der rationalistischen Phantasiegestalten, begann einzusehen, daß er den nach jahrtausendlanger Anstrengung erworbenen rechtlichen, ethischen und religiösen Instituten sich als bloßes Brutum, Naturprodukt, oder als bloßer Begriff nicht entgegenzusetzen, sondern sich vielmehr ihnen innig anzuschließen habe. Nach und nach bemerkte man im absoluten Rationalismus nicht mehr das Banner des Fortschrittes, sondern ein verderbliches Prinzip des Rückschrittes.

Nach dem sogenanntem Zeitalter der Restauration gelang es H e g e l, die Blicke der ganzen Welt noch einmal auf die Philosophie zu lenken. Indem er im stolzen Bewußtsein des von ihm vollbrachten Werkes seinen Zeitgenossen verkündete, daß es dem Weltgeist gelungen sei, alles fremde gegenständliche Wesen abzustreifen und sich als absoluten Geist zu erfassen, konnte er wohl wieder eine Zeitlang die Welt blenden, und eine Zahl Schüler um sich versammeln, die er glauben machte, daß der Mensch Anspruch habe auf das höchste Wissen, daß sich das Universum in allen seinen Tiefen dem erkennenden Geist aufthun müße und keine Kraft habe, ihm Widerstand zu leisten; allein man kam bald zur Besinnung, und dem angestaunten absoluten Wissen ward die täuschende Larve abgenommen. Statt der entschleierten Göttin bot sich der trübselige Anblick eines wankenden Begriffsgebäudes, und statt der gehofften Versöhnung aller Elemente des Lebens, bemerkte man, daß dieses System die heiligsten Interessen der Menschheit verletze, das Heiligste und Würdigste vernichte, daß es die individuelle Freiheit und Unsterblichkeit und die Persönlichkeit Gottes läugne. Ebenso zeigte es sich, daß es die Geschichte und die Offenbarung nicht zum vollen Rechte kommen lasse, sondern beiden alles Fleisch und Blut benehme und sie zum bloßen Aufputz des Knochengerippes der Kategorien mache, daß es fortschrittwidrige, anarchische, revolutionäre Elemente und keineswegs restaurative Principien enthalte. Dies hat sich auch durch seine Anwendung im Leben bewährt. Es ist als die That der Hegelschen Schule zu bezeichnen, daß die letzten Tage unserer Geschichte das Schauspiel einer socialen, politischen und religiösen Revolution wiederholt sahen. Darum fiel auch das Hegelsche System, dieser letzte Titane in der Tragödie der Revolution und tief in den Fluthen des Zeitenstromes liegen seine Trümmer begraben.

Damit ist es nun erklärt, warum die Gegenwart der Philosophie keinen Einfluß auf ihre Bestrebungen gestattet, und sich auf allen Gebieten demselben entzieht, trotzdem die Philosophie noch vor Kurzem sagen konnte, daß sie die Beherrscherin der Entwicklung sei. Denn wie die Geschichte ihren Gegensatz an der Revolution hat, obwohl sie selbe als Moment an sich selbst trägt, so hat das Leben am absoluten Rationalismus seinen Gegensatz, obwohl es mit seinem Principien innig harmonirt, ja großentheils dieselben aus sich geboren hat. Eben darum tritt die Gegenwart dem absolutistischen Willen der autonomen Wissenschaft mit gleich kühnem Muthe entgegen, wie dem bittern Verneinen und phantastischen Fordern des Revolutionismus. Sie erklärt das gegen das lebendige Wehen des Geistes abgesperrte Wesen beider für unfähig, mit den sich in ihr auswirkenden Ideen in Verbindung zu treten. Die Gegenwart, welche die Lebensresultate von Jahrtausenden in sich bewegt, welche in ihrer Anlage die Winke einer höheren Ordnung sucht und erkennt, die mit frischer Unmittelbarkeit nach ursprünglichen Anschauungen des Rechten und Guten ringt, verschmäht den flüchtigen Rausch apriorischer Träume. Ihre Begeisterung gilt nicht den Schatten, die der trügerische Wahn einer vagen Absolutheit erzeugte, sondern den in der Geschichte waltenden Ideen. Von diesen will sie sich tragen und durchleuchten lassen. **Der Charakter der Gegenwart ist wesentlich historisch.** Aus den Schranken des Einzelbewußtseins, aus der eitlen Anbetung einer besonderen Schule will sie sich zum vollen Gefühle der Menschheit, der ganzen geistigen Vergangenheit erheben. Durch die Vertiefung in das ganze Bewußtsein der Menschheit will sie das Überlieferte, Vorhandene und Ideelle in ihrem natürlichen Zusammenwirken erkennen und damit das Sein dem Sollen friedlich versöhnen. Darin besteht eben die Größe der Gegenwart, daß sie schöpferische Thatsachen und Kräfte unverhüllt und

unverfälscht zum Bewußtsein bringt. Aber daran zerschellt auch die falsche Wissenschaft, welche das Thatsächliche in die nebulistische Unbestimmtheit abstrakter Begriffe auflöst, wie an einem mächtigen Fels. Vor der lapidaren Bestimmtheit, mit der die erhabenen Gewalten der Geschichte herantreten, werden alle Abstraktionen zu einem formlosen Teig, von der Hand des Zufalls oder der Willkür geknetet.

Wie der Gang der Weltgeschichte in der neuesten Zeit als eine Widerlegung des Revolutionismus und der Möglichkeit, auf seinem Wege den bestehenden Weltzustand umzugestalten, anzusehen ist, so kann er auch als eine großartige Widerlegung der Philosophie und ihrer Anmassung, sich als absolute, Alles aus sich heraus umschaffende Wissenschaft auszubilden, betrachtet werden. Denn obgleich sie es darauf angelegt hatte, allen Glauben, alle Positivität, alle Realität des konkreten Lebens aufzulösen, die ganze Welt und Menschheit nach ihren Idealen umzugestalten, und es schon mit triumphirender Rede verkünden zu können glaubte, daß die Welt in den letzten Zuckungen überwundener Principien sich befinde, daß sie alte Vorurtheile zu Grabe trage, war sie es doch nicht, die auf den Ruinen eines zerstörten Weltalters das jugendfrische Gebäude eines neuen Lebens aufrichtete. Im Gegentheil, je mächtiger die zerstörende und vernichtende Gewalt des Gedankens wurde, je mehr die Philosophie sich allem Positiven entfremdete, desto geringer wurde ihr produktives, schaffendes Vermögen, und die absolute Vernunft erwies sich als eine unfruchtbare, unschöpferische Macht. Schaffen ist aber die praktische Probe auf die Behauptung absolut zu sein. Wer behauptet Gott zu sein, eine Vernunft zu haben, die gar nichts außer sich bedarf' die aus sich schaffend Alles weiß, der muß dies durch Thaten bewähren können. Wem nichts undurchsichtig, wem nichts fremd

bleibt, der muß auch Alles beherrschen, er muß den Gedanken im Material des Natürlichen ausführen können. [1]) Und das ist die Klippe, an der alles eingebildete Wissen scheitert. Alles Wissen zeigt sich erst als wahrhaftes Wissen im Handeln, und alle Ohnmacht im Handeln deutet zurück auf eine Unzulänglichkeit des Wissens. Wäre die Vernunft wirklich absolut, dann hätte sie auch ihre Ideen ausgeführt, es hätte ihr nichts widerstehen können, sie hätte die natürliche Unvollendetheit der endlichen Existenzen im Leben der Menschheit bewältigt und bezwungen, und an die Stelle der mangelhaften Gestaltungen, die vor dem bloßen Anhauch der göttlichen Vernunft schneller hingeschmolzen wären als der Schnee in der Sonne, ewige Daseinsformen gesetzt. Aber so wenig der Riegel einer Thüre dem bloßen Willen weicht, und so wenig ein Mensch den Andern blos durch seinen Willen sterben machen kann, so wenig konnte die absolute Vernunft an dem Leben Etwas ändern. Vielmehr hat sie dadurch, daß sie bestrebt war, praktisch zu werden, und die Revolution es wirklich versucht hat, sie ins Leben zu übersetzen, sich selbst widerlegt, da sie sich dadurch als unpraktisch, als unschöpferisch, als nichtig erwiesen hat.

Sie muß nun eingestehen, selbst ein Besonderes zu sein; der Stolz der Allgemeinheit und Göttlichkeit muß sich ihr mit Beschämung in die Einsicht verwandeln, daß sie dasselbe Gesetz

---

[1]) Die Einheit und Untrennbarkeit des Schaffens und Erkennens spricht schon der spanische Arzt und Philosoph Franz Sanchez († 1632) in seiner Abhandlung: quod nihil scitur (Sanchez tractatus philosophici 1649) aus: Nec enim perfecte congnoscere potest quis, quae non creavit. Nec Deus creare potuisset nec creata regere, quae non perfecte praecognovisset. p. 134. Vgl. Ritter. Geschichte der Philosophie X. Th. S. 240.

der Beschränktheit und Endlichkeit beherrscht, dessen Jedermann als Schranke und Hinderniß in seinem Thun inne wird, und das jedem menschlichen Werke die Signatur der Unvollkommenheit aufdrückt. Wie aus dem glühenden Rausche dionysischen Glückes muß gegenwärtig die Philosophie erwachen und mit nüchternem Sinn das erste Werk der Wissenschaft von Neuem ergreifen. Das neu erstandene Weltreich hat sie wachgerüttelt aus schönen Träumen. Wie einst Hellas die machtberaubten Götter mit kaltem Spott überschüttete, als der goldene Morgen der Erlösung ahnungsvoll sein Inneres durchschauerte, so trifft auch sie, die Machtberaubte, der Hohn, mit dem ein neu sich gebärendes Leben das Überlebte bewirft. Die undurchsichtigen Schleier, die sie bedeckten, sind von der Hand des Zweifels zerrissen, der Glaube an die Autonomie, an die Unfehlbarkeit der absoluten Wissenschaft ist verschwunden, er ist der Ironie des unmittelbaren Lebens preisgegeben. Die absoluten Philosophen, welche sich für geborne Stellvertreter Gottes hielten, haben sich so lächerlich gemacht wie die Alchymisten, welche Organismen und elementare Stoffe aus ihren Tiegeln und Retorten herausdestilliren wollten. Der Glaube an die Absolutheit der Philosophie ist zu einem so lächerlichen Aberglauben herabgesunken, wie der mittelalterliche Glaube an die Goldmacherkunst und magia naturalis.

Wir sprechen dies in der vollsten Zuversicht aus, daß keine kommende Erfahrung uns Lügen strafen wird. Denn jeder Versuch, einen neuen Staat, eine neue Gesellschaft, eine neue Religion aus der Vernunft zu bilden, muß ebenso sicherlich mißlingen, als wie das Unternehmen Menschen im Laboratorium zu produciren.

Die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie.

Nachdem wir bisher auseinanderzusetzen versucht haben, wie die neuere Philosophie in ihren letzten und höchsten Resultaten mit dem Leben in vollkommene Disharmonie getreten ist und sich von allem historisch Gewordenen organisch abgelöst hat; nachdem wir ferner die Momente, welche das Leben der Philosophie gegenüber geltend macht, zur Sprache gebracht und sie als diejenigen Kräfte und Wirksamkeiten dargestellt haben, welche das einseitig auf sich beruhende Bewußtsein der absoluten Philosophie widerlegen: so glauben wir damit auch schon im Allgemeinen die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie angedeutet zu haben. Denn das Leben ist es ja, welches, indem es richtet, auch aus dem eigenen Schoße die Gedanken gebiert, durch die es versöhnt werden kann. Wir sprechen sie als Resultat der vorhergehenden Erörterungen in der Forderung aus:

Daß die Philosophie den illusorischen Standpunkt einer apriorischen, allgemein und unbedingt giltigen Autonomie und Absolutheit der Vernunft zu verlassen und die gesetzgebende Macht des wahrhaft Wirklichen, den Realismus des Thatsächlichen nicht nur anzuerkennen, sondern auch in ihren Entwicklungen sich durch ihn bestimmen zu lassen habe. Die Philosophie soll Gott, Welt, Staat, Recht, Sittlichkeit und Alles, was ist, nicht blos apriori, durch reines Denken konstruiren; sie soll nicht wähnen im Begriffe die Wirklichkeit zu erfassen; sie soll dieses Denken des Denkens, dieses Zerdenken des Wirklichen, dieses Geschichteschaffen, Gott zum absoluten Selbstbewußtsein Erheben aufgeben; sie soll positiv werden. Die großen unvernichtbaren Thatsachen des Menschen-

bewußtseins, der Natur und der Weltgeschichte soll sie als gegebene, unantastbare Realitäten auffassen; sie soll den wahren Inhalt, Geist, Werth, die wesentliche Bedeutung jener Realitäten nicht nach sich beurtheilen, sondern umgekehrt, sich durch jene bestimmen lassen.

Nur dadurch kann die Philosophie wieder eine lebendige, ins Leben eingreifende Wissenschaft werden, wenn sie das wahrhaft Lebendige auf sich bestimmend einfließen läßt.

Als den Kardinalpunkt der gegenwärtigen Aufgabe der Philosophie bezeichnen wir die Depotenzirung der Absolutheit der Vernunft zur Nichtabsolutheit. So lange das Umschlagen des bisherigen Standpunktes der Philosophie in sein Gegentheil nicht angebahnt und vollführt wird, ist an eine veränderte Stellung der Philosophie zum Leben nicht zu denken: denn nur wenn die Philosophie das Bewußtsein einer durch sie sich auswirkenden Absolutheit der Vernunft aufgibt, kann sie die Realität des thatsächlichen, die Autorität der das Leben beherrschenden Mächte anerkennen und ihnen einen Einfluß auf sich gestatten. Wenn die Philosophie noch fernerhin den Standpunkt, der die Möglichkeit einer selbständigen, von aller Erfahrung unabhängigen, aus der Tiefe des eigenen Wesens schöpfenden Vernunfterkenntniß behauptet, einnehmen wird, so wird sie nie dazu gelangen den Forderungen des Lebens zu entsprechen. Dieser Standpunkt involvirt nämlich eine kritische Stellung zum Gegebenen und spricht nothwendig das Primat der Vernunft über die Wirklichkeit aus, erhebt die Idee zur Norm, nach der die Wirklichkeit gerichtet werden soll, während das Leben gerade das Umgekehrte fordert: die Begriffe und Ideen durch die Erfahrung entstehen zu lassen. Selbst wenn die Resultate der selbstständig konstruirenden Vernunft mit den durch die Erfahrung erworbenen und als Thatsachen anerkannten Wahrheiten

für übereinstimmend erklärt werden sollten, so wäre dies keine wahrhafte Versöhnung der Philosophie mit dem Leben, sondern nur eine Scheinversöhnung. Sobald die Vernunft sich für die aus eigener Kraft alle Wahrheit gebärende Potenz ausgiebt, negirt sie die Wahrheit des Gegebenen, Historischen, Erfahrbaren schon allein dadurch, daß sie es für den Menschen entbehrlich macht, es stillschweigend für unberechtigt, unbegründet erklärt, daß sie es zu einem unnöthigen Pleonasmus herabsetzt. Denn wo die Vernunft als das natürliche Licht, das sich selbst entzündet, dem Menschen voranleuchtet, da erscheint ihm nothwendigerweise jedes Erleuchtetwerden überflüßig, da das Selbstleuchtende keiner Erleuchtung bedarf. Eine Philosophie welche im Menschen kein Deficit annerkennt, kann auch kein Complement dieses Deficits, keine Integration der Subjektivität durch die Objektivität, keine Thatsache, keine Erfahrung zugeben. Es ist klar, daß wenn es eine reine, absolute Vernunfterkenntniß gibt, welche der Mensch in sich selbst besitzt, oder durch sich selbst erwirbt und welche die Philosophie zum Bewußtsein bringt, von der Anerkenntniß einer höheren Wahrheit, als die subjektive, einer Anerkenntniß der Wahrheit der Thatsache nicht die Rede sein kann. Es ist dagegen klar, daß die Unterwerfung der Vernunft unter die durch die Erfahrung zu erwerbenden Wahrheiten nur dann stattfinden kann, wenn die Vernunft, durch ihren eigenen Inhalt unbefriedigt, in dem Thatsächlichen den Ausdruck einer höheren Wahrheit anerkennt, als sie selbst besitzt.

Nur aus dem Umschlagen des Standpunktes der Absolutheit in sein Gegentheil kann sich als nothwendige Folge eine völlige Umkehr des bisherigen Verhältnisses zwischen Wirklichkeit und Philosophie ergeben. Das Primat der Vernunft über das Leben kann nur in dem Maße abnehmen, als die Wissenschaft

die Überzeugung fördern wird, daß es mit der Absolutheit und Apriorität der Vernunft nicht so ganz res integra sei.

Da die Philosophie dann nicht mehr als eine für sich seiende und in sich beschlossene und vollendete Wissenschaft wird erscheinen können, wird sie auch andere Wahrheiten, als die durch die Vernunft hervorgebrachten anerkennen müssen, und ihre natürliche Mangelhaftigkeit an ihnen zu ergänzen gedrungen sein. Es wird sich zeigen, daß die Wissenschaft, ohne die Wahrheiten des Lebens aufzunehmen, gar nicht bestehen kann, daß die Vernunft ohne Erfahrung blind, daß die Philosophie ohne die anderen empirischen Wissenschaften machtlos ist. Nicht ein System wird dann sagen: ich biete die reine, die ganze Wahrheit, sondern die Philosophie wird hereintreten in den Kreis aller, an dem einen großen Werke der Erkenntniß arbeitenden Wissenschaften, sich erkennend als Theil dieser allgegenseitig sich ergänzenden Totalität, forschend in der Sphäre, die ihr zusteht, und den andern Wissenschaften das Recht der eigenen Forschung zugestehend. Denn nur dadurch, daß jede Wissenschaft der anderen das Recht der eigenen That zugesteht, ohne sich das Privilegium eines Mehr des Thuns anzumaßen, kann wie ein bellum omnium contra omnes, der Streit der Fakultäten ausgeglichen werden.

Die Anerkennung des Fortschrittes der anderen Wissenschaften und des Lebens wird es in der Philosophie nie zur Starrheit eines Systems, zu der Schlaftrunkenheit im monotonen Gang einer Methode kommen lassen können; sie wird eine fortwährende Bewegung in ihr erzeugen, ein fortwährendes Sichbefruchtenlassen und ein fortwährendes Sichgebären. Jeder Tag neuer Entdeckungen auf dem Gebiete der anderen Wissenschaften, jeder Tag des Fortschrittes im Leben der Menschheit soll auch für die Philosophie das Licht einer neuen Wahrheit

bringen. Wie im Zenith des Tages die Sonne, darf auch die Philosophie nicht beruhigt auf einem gewissen Höhepunkte ihrer Vollendung stehen bleiben. Wie ewiger Mittag der Natur, so soll ihr die Starrheit des Absolutismus fremd bleiben. Ihr Charakter sei lebendiges Streben, Forschen, ohne Ruhe und Rast. Wie der Mensch vor dem Tode, den er, da er unbegreiflich ist, für die Ruhe im Nichts hält, zurückschaudert, so soll die Philosophie vor der Ruhe in einem sich als absolut ausgebenden System zurückschaudern. Sie soll sich ewig an diesem Tode hindern, durch Berücksichtigung der Unvollkommenheit der Vernunft und des ewigen Fortschreitens der Erfahrung und der Idee im Leben der Menschheit.

Damit die Philosophie die hier gestellte Aufgabe erfülle, ist es zunächst nöthig, daß sie durch Feststellung einer einheitlichen Grundansicht von der Macht und Bedeutung der Vernunft, von der wissenschaftlichen Tragweite menschlicher Erkenntniß den Standpunkt vorbereite, von dem aus es ihr möglich werden wird, den durch Erfahrung dargebotenen Gedankengehalt aufzunehmen und zu verarbeiten. Die Philosophie kann nicht so blindlings den Weg der Abstraktion und eines apriorischen Idealismus verlassen und durch eklektische Kombination des Empirischen ein Ganzes von Erkenntnissen aufstellen, denn sie würde so auf einem schwankenden Verfahren fußen. Sie darf dem Erforderniß, streng wissenschaftlich vorzugehen, nicht untreu werden. Dies ist ihr aber nur dann möglich, wenn sie das Wesen der Vernunft und des Erkenntnißvermögens überhaupt einer Untersuchung unterwirft, und durch Feststellung der Grenzen und des Umfanges der verschiedenen Erkenntnißweisen so wie der verschiedenen Grade der Evidenz und Gewißheit, welche die verschiedenen Arten des Wissens besitzen, die allgemeine Grund-

lage ihres Verfahrens bei der wissenschaftlichen Verarbeitung des durch die verschiedenen Arten des Wissens gebotenen Gehaltes vorbereitet. Welches ist das Verhältniß des Wissens zum Sein? Das ist die Frage von der die Philosophie gegenwärtig auszugehen hat. An ihre Beantwortung heftet sich die Reform der Philosophie, an ihr hängt das Schicksal dieser Wissenschaft in der Zukunft.

Mit dieser Frage stellt sich die Philosophie auf den Boden der Voraussetzungslosigkeit d. i. sie nimmt keine Art des Wissens als die absolute, alle anderen in sich verschlingende an, wie es die neuere Philosophie gethan. Sie beginnt mit dem Zweifel an der Realität des Erkennens, mit der Ungewißheit, aber nicht um in ihr zu verharren, sondern um das Wesen der ganzen Wissenssphäre zu erkennen, den Werth und die Bedeutung der einzelnen Punkte dieser Sphäre zu bestimmen und aus dem Zusammenwirken aller dieser Punkte eine einheitliche, centrale Wissenschaft zu gestalten.

Der Inhalt der nächsten Abtheilung dieser Schrift ist daher die nähere Erörterung dieses Hauptpunktes der gegenwärtigen Aufgabe der Philosophie. Wir werden in derselben:

1. Den Zweifel an der Realität der Erkenntniß als den Anfangs- und Ausgangspunkt der Philosophie darthun,

2. die Beweise für die Identität des Denkens und Seins, dieses Grundirrthums der Philosophie, einer Prüfung unterwerfen,

3. auf den kritischen Weg als den einzig möglichen zur Lösung des erkenntnißtheoretischen Problems hinführen.

Dritte Abtheilung.

Nähere Erörterung des Hauptpunktes der gegenwärtigen Aufgabe der Philosophie.

Der Zweifel an der Realität des Wissens als Ausgangspunkt der Philosophie.

Einen Weg gibt es nur, der zur Erkenntniß der Wahrheit führt. Will man ihn wandeln, so muß man vor allem mit dem Vorurtheile brechen, daß unserem Wissen unumstößliche objektive Realität zu komme. Dazu gelangt man aber nothwendig durch das Innewerden der einen und einfachen Thatsache: daß alles, wovon wir wissen, nur Vorstellungen, Begriffe, Ideen in uns sind. Besinnt man sich darüber, daß alles objektive Sein nur Vorgestelltwerden bedeutet, daß alles esse gleich percipi ist, so schwindet alsbald jede vermeintliche objektive Realität und Gewißheit, die man ursprünglich dem Wissen beimißt. Es wird dadurch klar, daß wir keineswegs vom Objekten wissen, wie sie an sich, unbedingt existiren, sondern wie sie gebunden an die Beschaffenheit und Eigenthümlichkeit unserer erkennenden Subjektivität uns erscheinen. Die ganze

vor unsern Augen sich verändernde Welt ist somit ein bloßer Wechsel vorüberfliehender Vorstellungen, ein Schauspiel von unbekannter Bedeutung, und selbst von unserem eigenen Innern wissen wir nur, indem es von uns vorgestellt wird. Denn auch die Selbsterkenntniß des Ich als solche ist noch keineswegs die Bürgschaft ihrer Realität; sie ist Selbstvorstellung, die ebensowenig das Erkannte selbst ist, wie die Vorstellung der äußern Welt.

Es bedarf keines weitern Beweises, daß unser Wissen unmittelbar keinen Anspruch auf absolute Wahrheit machen könne, als der steten Erneuerung des Grundgesetzes unserer Beschränktheit: der Subjektivität alles Objektiven, der Bestimmtheit alles Gewußten durch die Natur des erkennenden Subjektes. Wer diese nackte und einleuchtende Wahrheit fortwährend präsent erhält, der ist vom dogmatischen Vorurtheile befreit. Das zerstörende Feuer der Skepsis ergreift die Erkenntnisse der autonomen, ihrer selbst gewissen Vernunft wie der Blitzstrahl des Baumes dürres Gezweige und wandelt sie in Staub und Asche.

Daß unser Erkenntnißvermögen ein getreuer Spiegel des Universums sei, daß unserer Vernunft die Fähigkeit zukomme, die geheimsten Wesenstiefen der Natur und des Geistes zu erforschen, ja Gott selbst zu vernehmen, in allem Dasein zu finden, und in seiner Absolutheit zu ergreifen: dies sind unerwiesene Behauptungen, unzulässige Voraussetzungen. Alles was wir wissen ist nur Erscheinung innerhalb der Sphäre, die Mensch heißt. Der Gedanke einer Welt, wie sie unabhängig von unserer Subjektivität existirt, ist ein unmöglicher. Wir können sie immer nur so denken, wie sie uns erscheint. Es gibt für uns kein Objekt, wie es ohne Subjekt, an sich ist. Alles was wir wissen und erkennen, ist ein Wahrgenommenes, ein Erkanntes

für unsere wahrnehmende und erkennende Subjektivität. Wir müssen daher nothwendig zur Einsicht gelangen, daß der Schluß von der Beschaffenheit der Welt in uns auf die Beschaffenheit jener außer uns mehr auf sich habe, als man ursprünglich glaubt und daß bloße Versicherungen keineswegs genügen, um seine Richtigkeit zu beweisen.

Es leuchtet in der That von selbst ein, daß die Philosophie, die sogleich mit einem Satze, einer s. g. Wahrheit, einem principiellen Inhalte beginnt, stillschweigend eine mehr oder minder deutlich vorausgesetzte Übereinstimmung von Wissen und Sein sich zu Schulden kommen läßt. Die Abwege, auf welche die idealistischen, pantheistischen und antropotheistischen Systeme neuerer Zeit geriethen, beruhen vorzüglich darauf, daß sie den Boden der Voraussetzungslosigkeit verließen und das subjektive Denken zum absoluten ohne weiteres hypostasirten. Es kann keine Philosophie ohne Begründung u n s e r e s Wissens als eines objektiven für eine selbstbewußte Wissenschaft gelten. Denn unser Wissen fordert, um wirkliches Wissen, um wahr zu sein, den Nachweis daß ihm Etwas entspreche, das nicht es selbst ist. Diesen Nachweis hat die Erkenntnißtheorie als ἀρχή, als Fundamendalwissenschaft und Propädeutik aller Philosophie zu liefern. So lange wir nur wissen, daß wir Etwas auf gewisse Art vorstellen oder denken müssen, so ist damit noch keineswegs ausgemacht, daß was wir denken und vorstellen auch objektiv giltig ist. Das wesentliche Merkmal der Wahrheit fehlt noch. Denn auch die Gestalten der Dichtung sind dem Menschen als Vorstellungen gegenwärtig, und er liebt es, auch ihnen den Schein objektiver Existenz zu verleihen. Wir müssen so lange unserem Wissen mißtrauen und es für ein Vorstellen von blos subjektiver Natur ansehen, so lange nicht ein zureichender Grund für die objektive Giltigkeit desselben aufgewiesen werden kann.

Es ist allerdings eine psychologische Thatsache, daß dem Verstande des Menschen Gedachtes und Seiendes identisch sind, daß der Mensch diese Identifikation, wie jede andere Naturthätigkeit unbewußt, ohne Reflexion, vollzieht, nicht mehr Kenntniß von dieser Funktion seines Intellektes hat, als wie von denen seiner Leber, seines Magens, als wie von der Ausscheidung, Vereinigung und Umwandlung der aufgenommenen Stoffe, von der Erzeugung des Blutes, der Galle, des Speichels; allein die Unmittelbarkeit des Bewußtseins von der Identität des Wissens und Seins leistet keine Gewähr für die Richtigkeit dieses Bewußtseins, denn die Gewißheit der unmittelbaren Überzeugung ist eine blos subjektive, keine objektive. Alles philosophische Wissen muß aber ein deutliches, objektives sein, beruhend auf Denknothwendigkeit. Es muß überführen, beweisen, überzeugen, sich vor der Kritik und Skepsis rechtfertigen, während die blos subjektive, unmittelbare Gewißheit aus sich nicht heraustreten kann, um das allgemeine sichere Kennzeichen des Wissens bei Aristoteles (Metaph. I. 1) zu erfüllen: um zu lehren. Das unmittelbare Bewußtsein von der Identität des Wissens und Seins hat daher für die Philosophie keineswegs die Kraft, um das Verhältniß des Subjekts zum Objekte zu begründen und die erkenntnißtheoretische Erforschung desselben, wie sie vorzüglich durch den Gedanken der Möglichkeit der Nichtübereinstimmung und Divergenz des Wissens und Seins angeregt wird, zu erlassen. Die Transcension aus dem seiner selbst gewissen Gefühle der Identität des Wissens und Seins in den Gedanken der Problematicität dieser ursprünglichen Gewißheit ist eine bereits vollendete Lebensstörung des ursprünglichen, naturwüchsigen Zustandes. Es ist ein hebendes Moment in der Entwicklung des Geistes, mit dem sich die Wissenschaft aufzuerbauen beginnt.

Wie ist also Erkenntniß möglich? Wie läßt es sich bewei-

sen, daß unserem Wissen das Vermögen beiwohne, durch seine subjektive Thätigkeit das objektive Wahre zu entwickeln? Diese Fragen sind die Folgen die sich nothwendig aus der Besinnung über die Natur unseres Wissens ergeben. Sollen unsere Begriffe und Vorstellungen mehr als ein traumähnliches Nachbild der Wahrheit, mehr als Trug und Täuschung, sollen sie als identisch mit dem Sein angesehen werden: so muß sich dies erweisen lassen. Aus sich und durch sich selbst dessen gewiß ist das Wissen keineswegs. Vielleicht kommt ihnen nur ein gewisser Grad der Wahrheit zu? Vielleicht sind die Grade der Gewißheit und Wahrheit je nach der Art und Gattung der Begriffe und Vorstellungen verschiedene?

Bevor wir auf den einzig möglichen und aus dem Zweifel an der Realität des Erkennens sich nothwendig ergebenden Weg der Lösung des erkenntnißtheoretischen Problems hinführen, wollen wir die Beweise, welche die Philosophie für die Identität des Wissens und Seins und die objektive Realität der Vernunfterkenntnisse geliefert hat, die Erkenntnißtheorien der dogmatischen Vernunftsysteme kritisch untersuchen. Es wird sich aus dieser Untersuchung nicht nur die Nothwendigkeit einer umfassenden Erkenntnißtheorie als Grundlage der Philosophie ergeben, sondern es wird auch die Richtigkeit des absoluten Standpunktes in der Philosophie um so klarer hervortreten, da derselbe als ein usurpirter, unbewiesener, unbegründeter erscheinen wird.

Die Beweise für die Identität des Wissens und Seins.

Da es die tiefste Weise des menschlichen Bewußtseins ist, die Möglichkeit der Erkenntniß durch die in der Natur des Intellektes liegende unmittelbare Überzeugung von der Identität des Subjektiven und Objektiven bewährt und gesichert zu wissen, ohne mit der erkenntnißtheoretischen Skepsis das Feuer der Läuterung zu entzünden, um dem einfach im Sehen ruhenden und damit befriedigten Auge des Geistes einen realen Beweis dafür, daß dies ein wirkliches Sehen oder ein Sehen des Wirklichen und nicht nur des Scheines ist, hinzuzufügen, hat das philosophirende Denken es durch lange Zeit unterlassen die Bürgschaft und Festigkeit aller Untersuchungen durch eine Theorie des Erkennens zu begründen. Daß das Denken sich durch seine eigene Natur als das Vollbringen des Erkennens erweist und das objektive Wesen der Dinge ausdrückt, daß ebensosehr die Gesetze und Formen dieses Denkens Gesetze und Form des Seins seien, wie umgekehrt alles Existirende ein Erkennbares, der Denkbarkeit angemessenes sei, war der unerschütterliche Glaube aller Forschung. Der menschliche Geist ist des Erkennens gewiß im Gefühl seiner das Sein durchdringenden Macht, war der Grundsatz der Philosophie des Alterthums und des Mittelalters, die in systematischer Form die ganze Fülle des Seins aus eigener Kraft des Denkens entwickelten und, den Schleier überall hebend, die Mysterien des Himmels und der Erde zu eröffnen glaubten. Die unmittelbare Überzeugung von der Ineinandergestimmtheit des Denkens und Seins drückt sich in dem eleatischen Vers: τάυτον ἐςὶ νοεῖν καὶ ὑνεκεν ἐςὶ νόημα, der in Platos Ideenlehre, wie sie im Parmenides vorgetragen wird, die Rolle eines Grundsatzes spielt, nicht mit minderer Festigkeit aus, als bei Scotus

Erigena in der bekannten Behauptung: Intellectus rerum veraciter ipsae res sunt et cognitio eorum, quae sunt, ea, quae sunt, est. Der kühne Gedankenflug der Väter des Peripatos und der Akademie, die schwärmerischen philosophischen Phantasien eines Plotinos und Ammonius, wie auch die Systeme des sich an Plato und Aristoteles nährenden Mittelalters erwachsen nur auf Grund und Boden dieser urspruglichen Überzeugung von der Bedeutung des Denkens für das Sein. Lange dachte der Mensch, lange bildete sich die Wissenschaft in dem festen Glauben, wirkliche Einsicht in das Wesen der Dinge zu haben, ohne sich um die gründliche Erörterung über das Verhältniß der Erkenntniß zum Sein zu bekümmern, daher ohne eine sichere Brücke, die aus der Subjektivität des Gedankens in das objektive Wesen der Dinge führt.

Die Skeptiker des Alterthums machten ihre Zweifel über das menschliche Erkennen mehr eines ethischen Zweckes, der durch die Akatalepsie erreichbaren Seelenruhe, der Ataraxie und Methriopathie halber, als wegen der Begründung der Wissenschaft geltend. Sie waren daher von wenig Einfluß auf die Entwicklung der Erkenntnißtheorie. Platos mythische Begründung des Erkennens [1]) durch den Fall der Seele aus einem vorirdischen Zustand, in dem sie das Wahre und Wirkliche unverschleiert gesehen, und woran sie sich in der strebenden Begeisterung nach dem Wahren wieder erinnere, diese schöne Fabel, die Sokrates dem sinnlichen Myrrhinusier Phädros an den Ufern des heiligen Illyssos in poetisch ergreifender Weise vorträgt, kann wohl nicht als eine wissenschaftliche Erkenntnißtheorie gelten, und noch weniger durch Berücksichtigung der Gründe der Skeptiker gegen die Möglichkeit der Erkenntniß des Wesens

---

[1]) Phaedros p. 249. Menon p. 81 Phaedon p. 72.

der Dinge entstanden sein. Gleicherweise kann die an Plato sich anschließende Lehre der **Neuplatoniker**, welche den Abfall der Seele aus dem vorirdischen Zustande ihrer Identität mit dem Nus als eine freie That betrachtet, und daraus ihre auch auf Erden fortdauernde Identität mit der Wahrheit und ihre Bestimmung ableitet, in der That sich zum wissenden Abbilde des Seins und der allgemeinen Ordnung der Dinge zu machen [1]), nicht als eine aus dem vollen Bewußtsein des Problems der Erkenntniß hervorgehende Rechtfertigung der Wahrheit des menschlichen Denkens angesehen werden. Dasselbe ist auch von der platonisirenden, träumerischen, dithyrambischen Philosophie des Mittelalters von ihrem lumen naturae, ihren veritates aeternae et universales zu sagen. Es ist ganz natürlich, daß es im anfänglichen Wachsthum des philosophischen Geistes nicht anders möglich war, als daß man das Verhältniß des Denkens zum Sein so annahm, wie es sich durch die innere Autorität des unmittelbaren Gefühls kundgab, da der Geist nach dem Wissen überhaupt trachtet, und das Interesse am Erkennen die Reflexion über das Erkennen überwiegt. Den Schritt zu thun, um dessen inne zu werden, ob alles Das wahr sei, was man für durch sich selbst gewiß und wahr hält, ist für den Denkgeist darum schwieriger gewesen, als man meinen möchte.

Eigentliche Beweisversuche für die Realität des Erkennens finden sich erst nach **Cartesius** und sind durch seinen **welthistorischen Zweifel** veranlaßt. Der Zweifel des Cartesius an der Realität unserer Erkenntniß, welcher keine andere Gewißheit als die des Dubito, cogito, die des Zweifelns selbst anerkannte, erscheint wie ein plötzlich eine tiefe Finsterniß durch-

---

[1]) Plotinos. Enn. V. 1, 10; III, 9, 2. Vgl. Kirchner. Die Philosophie des Plotin. 1854, S. 114, ff.

leuchtender Blitzstrahl in der Geschichte der Philosophie. Subjekt und Objekt, Denken und Sein klaffen plötzlich auseinander und stellen sich als zwei Welten einander gegenüber, deren Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit, Gleichheit oder Ungleichheit problematisch ist. Allein obwohl Cartesius wie eine Erscheinung dasteht, weit überragend den dogmatisch absolutistischen Sinn seines Zeitalters, so konnte er sich doch nicht auf diesem Standpunkt erhalten und von ihm aus weiter gehen. Er fiel zurück in das Dunkel des Glaubens an die Objektivität unserer Vernunft, durch Annahme eines „natürlichen Lichtes", wozu ihn eine höchst unwissenschaftliche Verknüpfung der Idee Gottes mit der Untrüglichkeit unserer Vernunft verleitete. [1]) Trotz des Rückfalls des Cartesius in den Dogmatismus hatte sein Zweifel eine tiefe Wunde in das dogmatische Bewußtsein geschlagen. Es bemächtigte sich seiner eine innere Gährung, ein Streben und Suchen nach der Begründung der Wahrheit unserer Erkenntniß. Der Cartesische Zweifel hatte mit solcher Bestimmtheit ausgesprochen, daß wir von Nichts wissen, außer von uns selbst, von unserm Innern, von dem was in unserer Subjektivität liegt — Cogitatio est, haec sola a me divelli nequit — [2]) daß der Dogmatismus sich nicht mehr ohne eine Rechtfertigung seines Standpunktes halten konnte. Die dogmatischen Systeme der nachcartesischen Philosophie bieten daher erst die Möglichkeit, die Gründe zu untersuchen, durch welche die Philosophie den Zweifel an der Vernunfterkenntniß zu beseitigen und ihre Wahrheit zu befestigen glaubte.

In den Philosophien des Malebranche, Spinoza und Leibnitz regt sich das Licht der Anforderung, die aller reinen

---

[1]) Confr. Cartesius. De prim. phil. Med. I, IV; Princ. phil. I. §. 1. 9, 30.

[2]) Med. III.

Vernunfterkenntniß vorausgehende Voraussetzung der Identität des Denkens und Seins zu rechtfertigen; allein diese Rechtfertigungen verfallen in den ihnen allen gemeinsamen Fehler, das zu Rechtfertigende stillschweigend der Rechtfertigung wieder vorauszusetzen. Malebranche, Spinoza und Leibnitz glauben die Erkenntnißtheorie durch die Metaphysik zu begründen, was aber unmöglich ist, da jede metaphysische Wahrheit bereits einen erkenntnißtheoretischen Standpunkt anticipirt. Ihr Verfahren beruht daher auf einer petitio principii. Wir wollen dieses Verfahren näher betrachten und das Illusorische desselben aufdecken, da es im lebendigen Zusammenhange mit der Gegenwart steht, nicht wenig Verwirrung in die Verhandlungen der Philosophen hereingebracht und eine heilsame Regeneration der Philosophie immer, wo sie herannahete, wieder in weite Ferne zurückgeschoben hat.

Schon Cartesius sank von dem erhabenen Standpunkt des Cogito, ergo sum durch den Gedanken, daß Gott, das allerrealste Wesen, nicht der Grund der Täuschung, der Unrealität unserer Erkenntniß sein könne, und aus ihm, der Quelle alles Lichtes, auch die Wahrhaftigkeit unseres Wissens stammen müsse, auf den Standpunkt des Dogmatismus herab. Durch Gott schwand ihm der Zweifel und er erklärte Alles, was gewußt wird, für wahr, sobald es klar und deutlich erfaßt wird: Quidquid in idea clara et distincta percipitur, verum est. [1]) Dieser Grund des Cartesius hat aber sehr wenig Kraft, die Wahrheit der menschlichen Erkenntnisse zu bestättigen. Denn die Wahrhaftigkeit Gottes als des Schöpfungsgrundes hat sehr wenig mit der Realität der Erkenntnisse der Kreatur zu thun. Diese als das Bewirkte, vom Grunde Verschiedene kann auch ein wesentlich An-

---

[1]) Med. IV. Princ. I., 29.

deres sein, ohne daß deshalb das Wesen, die Natur des Bewirkenden aufgehoben würde. Die Garantie, die Gewißheit seiner Wahrhaftigkeit kann das Erkennen nur aus sich selbst schöpfen. Gott kann ihm nur die Bestätigung dafür gewähren, dessen es selbst gewiß ist. Die Beweisführung des Cartesius hat somit die Selbstgewißheit der Wahrhaftigkeit des Erkennens zur Voraussetzung, sie bewegt sich in einer petitio principii. Diese petitio principii versuchte Malebranche dadurch zu verdecken, daß er Gott nicht mehr als Grund und Ursache der Erkenntniß, und die erkennende Menschennatur nicht mehr als das Geschaffene und Bewirkte ansah, sondern Gott und die Erkenntniß identificirte, Gott als das in allen Geistern Erkennende, als die allgemeine Thätigkeit des Erkennens selbst betrachtete. Freilich schwindet dadurch jener Einwurf, den wir gegen die Cartesische Beweisführung erheben, da Grund und Folge, Gott und die erkennende Kreatur Eins sind, und keine Verschiedenheit zwischen Beiden existirt, allein die petitio principii verschwindet nicht; sie wird sich uns bei näherer Betrachtung des Verfahrens Malebranche's deutlich zeigen.

Mallebranche geht von dem richtigen Satze aus, daß wir nur von Dingen wissen, wie sie uns erscheinen, d. i. von Gedanken, welche Dinge vorstellen. Die Seele, sagt er, kann nicht aus sich heraustreten und die Räume des Himmels messen; die Ausdehnung und die Seele haben keine Aehnlichkeit mit einander; jene kann also in diese nicht unmittelbar, sondern vermittels der sie darstellenden Idee eintreten, wir können aus unserer Subjektivität nicht heraus. [1]) Wie wissen wir aber, daß

---

[1]) Je crois que tout le mond tombe d'accord, que nous n'appercevons point les objets qui sont hors de nous par eux mêmes. — L'objet immediat de notre esprit est l'idée. — Le choses etant etendues et l'ame ne l' etant pas, il n'y a point de proportion entre

diese Ideen, durch die uns die Welt erscheint, diese subjektiven Repräsentanten der Außenwelt auch nicht trügen, daß sie real, wirkliche Abbilder der Dinge sind? Um dieses zu beweisen, behauptet Malebranche die Nothwendigkeit der Einheit aller erschaffnen Geister (esprits créés) mit Gott, dem urerkennenden Geiste. Wenn wir erkennen, behauptet Malebranche, erkennt Gott in und durch uns, wir sehen Alles in ihm und durch ihn: Gott ist die Vernunft in uns und unsere Vernunft ist in Gott; so wahr also Gott ist, so wahr ist Realität in unserer Vernunft, so wahr sind die Ideen, die wir von den Dingen haben. Das Urlicht der Gottheit leuchtet nach Malebranche gleichsam durch alle einzelnen Geister durch. [1]) — Diese Hypothese kann Malebranche nur aufstellen zur Erklärung der Thatsache, daß wir einer realen Erkenntniß theilhaft sind, nicht aber zu ihrer Begründung. Ist aber die Thatsächlichkeit der Realität unserer Ideen nicht dadurch aufgehoben worden, daß Malebranche es einsah, daß Alles, was wir wissen, nur subjektive Ideen sind? Malebranche supponirt also stillschweigend Dasjenige, woran er zweifelt, was er durch die schlagendsten Beweise entkräftet hat, die Objektivität der Ideen. Ja die Aufstellung des metaphy-

elles. — Nos ames ne sortent point du corp pour mesurer la grandeur des cieux et par consequent elles ne peuvent voir les choses de dehors, que par des idées qui les representent. (De la recherche de la verité. III. 1.) — Nous voyons les choses en nous. — Nous ne voyons que nos sentiments et non pas les choses. (Ibid. IV. 11, 1.)

[1]) Il est absolument necessaire que Dieu les ait (scl. les idées que nous avons) produites avec l'ame en la creant, ou que l'ame soit unie avec un être tout parfait, et qui renferme generalement toutes les perfections des êtres créés. (l. c. III., 1.) Dieu est trés etroitement uni à nos ames par sa presence de sorte qu'on peut dire qu' il est le lieu des esprits de même que les espaces sont le lieu des corps. (Ibid. III., 6) Nous ne voyons les creatures qu' en Dieu, que par lui, que comme lui. — La substance de Dieu est la lumiére universelle des esprits. (Reponse à Mr. Regis.)

sischen Verhältnisses von Gott und Kreatur, des Eins- und Ineinanderseins der geschaffenen Geister mit dem schaffenden Urgeiste kann ihm nur unter der Voraussetzung der Objektivität des menschlichen Wissens möglich geworden sein. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist ein Wissen, eine metaphysische Wahrheit, wie die der Immanenz des göttlichen Geistes im menschlichen, zu gewinnen. Malebranche macht also Dasjenige zur Voraussetzung seines Beweises, was dieser erst feststellen soll, die Realität des menschlichen Wissens; er will die Objektivität des Wissens durch eine Wahrheit begründen, welche auf der Objektivität des Wissens beruht. Sein Verfahren bewegt sich in einem Kreise und beweist daher so wenig, wie das des Cartesius.

Spinoza an die Cartesische Erklärung: Quidquid in idea clara et distincta perciptur, verum est anknüpfend, stellt den Grundsatz auf, daß das Wahre nur durch sich selbst erkannt werde, nur durch sich selbst gewiß sei, in dem klaren und distinkten Gedanken selbst liege, keine andere objektive Gewähr benöthige, sondern durch die Natur der Intelligenz selbst begründet und gesichert sei. Er sagt demgemäß schon in den Cogitatis metaphysicis: Si quaeras, quid sit veritas praeter veram ideam, quaere etiam quid sit albedo praeter corpus album, und in der Abhandlung De intellectus emendatione: Verum est index sui et falsi. [1]) Mit Verachtung nennt er die Skeptiker automata qui mente omnino carent. Spinoza setzt sich mit der Starrheit des Bewußtseins der ihrer selbst gewissen Erkenntniß über das Schwanken und die Ungewißheit alles Zweifels hinaus, gleichwie ein der Wahrheit gewisser, über Nacht und Finsterniß siegender Geist, dem der Quell der Erkenntniß aller Wesen und der Gottheit unbegreifliches Sein im eigenen Innern sich

---

[1]) Confr. Op. posth. p. 367, 369; Epist. 74, ibid. p. 612.

erschließt. Allein sein Geist strebt doch sich vor sich selbst zu rechtfertigen. So isolirt, abgetrennt und willkürlich dieses Thun ist, durch das Spinoza sich über alles Grübeln, Forschen und Suchen nach dem Kriterium des wahren Gedankens erhebt, so können wir doch einen Punkt in seinem Systeme als denjenigen bezeichnen, wo er, wie aus einem tiefen Schlafe erwachend, seine Erkenntnißtheorie durch die Metaphysik rechtfertigt, dadurch aber in den Irrthum einer petitio principii verfällt. Dieser Punkt ist das Scholium der Propisitio XLIII. des zweiten Theiles der Ethik, woraus ersichtlich wird, in welchem Zusammenhange der erkenntnißtheoretische Grundsatz: Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare, mit der Metaphysik steht.

Spinoza versucht es daselbst zuerst, diesen Grundsatz durch die dem Subjekte immanente Gewißheit einer vollkommenen Erkenntniß darzuthun, verfällt aber in einen Zirkel, der nothwendig daraus entsteht, daß er die jedem wahren Gedanken immanente Selbstgewißheit von seiner Wahrheit als das Bewußtsein der Übereinstimmung der Idee mit ihrem Ideat bestimmt, und die Frage, woher denn der Mensch von einer Übereinstimmung des Gedankens mit seinem Gegenstande wisse, wieder durch die jedem wahren Gedanken immanente Selbstgewißheit erledigt. (Nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere . . . . Vera idea est, quae cum suo ideato convenit . . . . Quod attinet ultimum, nempe, undenam homo scire potest, se habere ideam, quae cum suo ideato convenit, ostendi ex hoc solo oriri, quod veritas sui sit norma.) Aus diesem Kreisgange in der Erklärung, der die Richtigkeit der Voraussetzung und die Nothwendigkeit einer erkenntnißtheoretischen Begründung der Philosophie deutlich genug an den Tag legt, konnte sich Spinoza

nur dadurch retten, daß er einen kühnen Sprung aus der Subjektivität hinaus wagte und das objektive Princip der Einheit aller Substanzen in ein Verhältniß zum erkennenden Verstande setzte, wie dies am Schlusse des besagten Scholiums geschieht. Daselbst heißt es, daß dem menschlichen Verstande als einem Theile des göttlichen Verstandes ebenso nothwendig wahre Gedanken zukommen müssen, als Gott selbst. (Mens nostra pars est infiniti Dei intellectus, adeoque tam necesse est, ut mentis ideae verae sint, ac Dei ideae.) Diese pantheistische Begründung der Erkenntnißtheorie, die menschliches und göttliches Denkens konfundirt, das bedingte Sein der Menschenseele mit dem absoluten Wesen Gottes vermischt, bricht für immerdar durch die Einsicht zusammen, daß die transcendentale Erkenntniß des Verhältnisses der Menschenseele zu Gott, der menschlichen Vernunft zur absoluten, ein absolut erkennendes, der höchsten Wahrheit theilhaftiges Denken voraussetzt, keineswegs aber ein solches beweist und seine Realität, sein wirkliches Dasein feststellt. Sie zeigt sich als ein dialektischer Selbstbetrug, der durch ein fortwährendes Zurückkehren zu dem, was man stillschweigend anticipirt, sich den Anschein eines beweiskräftigen Verfahrens gibt. Die entschiedene Fehlerhaftigkeit der Entwicklung der Erkenntnißtheorie aus der Metaphysik, da diese jene schon voraussetzt, hat mit Leibnitz ihren eigentlichen Höhepunkt erreicht.

Da die Gegensätze von Geist und Körper, Innenwelt und Außenwelt, angeregt durch die zu Leibnitz Zeit moderne und vielfach verhandelte Frage nach dem Verhältniß von Leib und Seele und ihrer Verbindung, frisch und lebhaft seinem Geiste gegenwärtig waren, so konnte es nicht ausbleiben, daß die Frage nach dem Verhältniß unserer Vorstellungen zu der Welt selbst, unserer Begriffe und Ideen zur Objektivität, bei ihm mehr

als bei seinen Vorgängern in den Vordergrund trat. Sie kommt auch deshalb bei Leibnitz auffallend verflochten mit jener nach der Bewegung des Leibes durch den Willen vor, wie zuerst Brucker [1]) und nach ihm Schopenhauer [2]) richtig bemerkten und wie aus der Nebeneinanderstellung der Ausdrücke faire, agir und remuer neben representer und connaitre in vielen Sätzen seiner diesen Gegenstand betreffenden Schriften klar ersichtlich wird. [3]) Die metaphysische Fiktion einer Monadenwelt, die durch eine vorherbestimmte Gesetzmäßigkeit in ewiger Harmonie erhalten wird, sollte beide Fragen mit einem Schlage lösen, während von unserem Standpunkte die Lösung der Frage, die das Verhältniß und Band von Leib und Seele betrifft, erst der Beantwortung der von der Bedeutung unserer subjektiven Vorstellungen und Begriffe von Leib und Seele für ihre reale objektive Existenz folgen kann und von ihr abhängt. So sehen wir schon in der Konfundirung beider Probleme die falsche Fassung der erkenntnißtheoretischen Grundfrage uns auffallend entgegentreten. Wenn man aber weiterhin in die Leibnitzsche Erklärung des Parallelismus und durchgängigen Akkordes der subjektiven Vorstellungen mit dem Sein der Außendinge durch die prästabilirte Harmonie der Monaden eingeht, so muß man vollends die Falschheit seines erkenntnißtheoretischen Beweises einsehen. Denn man muß nachsichtslos die Priorität der erkenntnißtheoretischen Frage vor allen andern und unvermischt mit anderen festhalten, da ein Verhältniß des Seienden zu fassen schlechterdings unmöglich ist, wenn nicht durch die vorhergegangene Feststellung des Verhältnisses unseres Denkens (Wissens) zum Sein. Die prästabilirte

---

[1]) Hist. Phil. T. IV, P. II, p. 425. II.

[2]) Parerga und Paralipomena. I S. 7.

[3]) Ex. gr: Leibritii Op. omn. ed. Erdmann. p. 132, 520 (Theod. §. 26.)

Harmonie, welche darin besteht, daß jede Monade das ganze Universum in sich abspiegelt, alle übrigen in ideeller Weise als durch eigene Selbstthätigkeit hervorgebrachte Bilder derselben in sich trägt und deshalb die Vorstellungen einer jeden Monade parallel mit den Veränderungen der Außenwelt laufen müssen, erweckt nothwendig die Frage, woher den Leibnitz, von einer solchen prästabilirten Harmonie erfahren, durch welche Intuition das räthselhafte Gewebe des Weltalls seinem innern Auge sich erschlossen, wodurch ihm die innige Bekanntschaft mit der innern Façon der Monade, mit ihrem Habitus und ihrer Qualität zu Theil geworden, woraus er überhaupt auf die Existenz der Monaden als realer Einheiten der elementaren einfachen Substanz zu schließen berechtigt war [1]). Diese Fragen leiten darauf hin, daß die Harmonie zwischen der subjektiven Welt der Vorstellungen und der objektiven Welt der Dinge für Leibnitz eine absolute Voraussetzung war, da ihm ohne sie die Mittel gefehlt hätten, den Gedanken ihrer Existenz als einen wahren, d. h. objektiv wirklichen zu vollziehen. Durch diese Entdeckung

---

[1]) Wir geben hier Leibnitzens metaphysische Ableitung der Conformität der Gedanken- und Außenwelt mit seinen eigenen Worten: La Monade n'est autre chose qu'une substance simple. (Leibn. Op. p. 705.) Les monades s'accordent entre elles, etant des miroirs d'un même univers a l'infini, quoique l'univers même soit d'une diffusion infinie (Ibid. p. 746.) Cette liaison cet accomodement de toutes les choses créés à chacune et de chacune à toutes les choses fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres et qu'elle est par consequent un miroir de l'univers (p. 709.) Il y a une infinité de degrés dans les monades (p. 715). Ame on appelle seulement celles, dont la perception est plus distincte et accompagnée de memoir. (p. 706) Il faut donc dire que Dieu a créé d'abord l'ame en sorte que tout lui naisse de son propre fonds, par une parfaite spontanéité, et pourtant avec une parfaite conformité aux choses de dehors (p. 127) —

zeigt es sich aber, daß die Lehre von der prästabilirten Harmonie nicht nur das menschliche Erkenntnißvermögen als ein absolut erkennendes, einer cognitio veritatum necessariarum et aeternarum fähiges nicht rechtfertiget, sondern eine bloße Hypothese ist, entsprungen aus der produktiven Kraft einer sich selbst überlassenen Phantasie, deren Fiktionen ebenso mannigfaltig sein können als die Wege der Willkür.

Leibnitz hat daher mit Hülfe einer geistreichen metaphysischen Hypothese blos eine Erklärung gegeben, wie eine Harmonie zwischen den Monaden, ohne gegenseitige physische Einwirkung auf einander gedacht werden könnte, wenn sie wirklich wäre. Den Beweis aber, daß eine solche Harmonie wirklich existire, können wir in seinem ganzen Verfahren nicht finden. Diesen ist er uns schuldig geblieben, wie alle Philosophie die das erkenntnißtheoretische Problem durch die Metaphysik auflösen will. Denn nur wenn erst bewiesen worden ist, daß eine Harmonie zwischen Denken und Sein wirklich ist, kann sie eine prästabilirte sein, d. h. durch eine Einrichtung erklärt werden, vermöge welcher jede Monade der Spiegel des ganzen Universums, des Complexes aller möglichen Monaden ist und, unabhängig von jeder physischen Einwirkung, die gesetzmäßige Ordnung des Ganzen, den metaphysischen Mechanismus des Monadenalls, welches sie dem Keime nach in sich trägt, als selbstbewußt vorstellende Entelechie auch wissend durch reine geistige Selbstthätigkeit aus sich hervorzubringen vermag. Und nur wenn erst bewiesen ist, daß die innere Vorstellungswelt in innigen Akkord mit der objektiven Seinswelt stehe, wenn bewiesen ist, daß das Gegentheil unmöglich sei, kann Gott als der zureichende Grund dieser Harmonie gesetzt und durch seine Macht und Weisheit ihr Zustandekommen erklärt werden; nur wenn sie wirklich ist, kann Gott ihr Erhalter, Überwacher und Ordner sein. Dann läßt sich

erst sagen: Il n' y a qu'un Dieu et ce Dieu suffit. [1]) Ein leichtes aber nichts weniger als begründendes Verfahren ist es, die Harmonie der Monadenwelt, die der Philosoph als die unter allen möglichen Kombinationen beste, zweckmäßigste, weiseste und bequemste befunden hat, für ein Produkt göttlicher Weisheit, des allvernünftigen Ordnersinns des Weltschöpfers auszugeben, das Werk gebrechlicher und nichtiger Menscheneinsicht dem über alle Fassung erhabenen Handeln des Urwesens unterzuschieben. Enthält doch der Begriff unergründlicher göttlicher Weisheit die Behauptung, daß gar Manches, das ihr entstammt, weise, vernünftig und zweckmäßig sein kann, ohne daß wir es einsehen können, daß es so ist, ja selbst wenn es uns auf unserem endlichen Standpunkt als unzweckwäßig, unvernünftig, unseren Absichten nicht anpassend oder widerstreitend erscheinen würde.

Wodurch ist denn der Philosoph berechtigt wie Leibnitz zu sagen: En philosophie il faut rendre raison en faisant connaitre de quelle façon les choses s'executent par la sagesse divine [2]); welche Gewähr hat er dafür, daß sein menschlicher Verstand das göttliche Denken erforschen könne? Es läßt sich, ohne der unendlichen Weisheit und der Vernünftigkeit Gottes nahe zu treten, mit begründender Kraft behaupten, daß die Harmonie zwischen der Vorstellungswelt und den Dingen außer uns eine blos scheinbare, keine wirkliche sei, daß eine Nichtidentität, eine Disharmonie zwischen der vorstellenden Monade und den übrigen das All bildenden Monaden herrsche, daß unsere Perceptionen und Gedankenevolutionen toto genere verschieden seien von den Geschehnissen in der Außenwelt und den Bewegungen der Dinge, daß demnach die ganze Welt in uns ein

---

[1]) Leibn. Op. p. 708.

[2]) Ibid p. 127.

trügerisches Scheinbild, ein phänomenales Schattenspiel sei, dem nichts Objektives entspreche. Nicht nur wissenschaftlich unzulässig, sondern auch vom Standpunkt echter Frömmigkeit, den Leibnitz doch einnehmen will, durchaus unwahr ist die Meinung, daß menschliche uud göttliche Weisheit identisch seien. Denn wenn nur das weise und zweckmäßig wäre, was wir als solches anerkennen, dann müßte sich die göttliche Vernunft nach menschlichem Fürwitz richten, und der reale Unterschied zwischen Hüben und Drüben, zwischen Gott und Mensch fiele damit weg, und mit ihm jede Religion, jedes religiöse Gefühl, welches in diesem Unterschied seinen Grund und Stützpunkt findet. — Malebranche, Spinoza und Leibnitz haben also keineswegs dargethan, daß dem menschlichen Wissen absolute, objektive Realität zukomme, daß das Wesen der Dinge sich dem Menschen durch seine Vernunft erschließe. Es wird von ihnen gemeinsam der Fehler begangen, Etwas als Grund der Objektivität des Wissens anzugeben, das selbst ein Wissen des Objektiven ist, also die Objektivität des Wissens, dasjenige anticipirt, was sie zu begründen hatten. Ein Wissen, das keinen zureichenden Grund seiner Realität aufzuweisen vermag, ist aber kein Wissen. Nur dasjenige Wissen ist ein wahres, das sich seines Grundes bewußt ist, auf einer ratio sufficiens cognoscendi beruht.

Durch die Wendung, welche die Philosophie in Locke, Hume und Kant genommen hat, ist diese Anforderung deutlich zum Bewußtsein gekommen. Locke sprach es deutlich aus, daß es vor allem Philosophiren nothwendig sei, daß der Verstand seine Tragweite ermesse: que l'entendement devienne l'objet des ses propres contemplations, pour decouvrir jusqu'ou il peut porter sa vue, jusqu'ou il peut se servir de ses facultés, pour connaitre les choses avec certitude.[1]) Kant, an Humes Zweifel anknüpfend, hat diese Forderung in

[1]) Vgl. Ess. s. l'Entend. hum. p. Locke, trad. p. Thurot, §. 1—4.

der vollendetsten Weise ausgesprochen. Er empfahl es aufs angelegentlichste allen Erkenntnissen der reinen Vernunft zu mißtrauen, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit eingesehen wird. Ihm selbst entstand die große Aufgabe seines Lebens durch dieses Mißtrauen. Ich gestehe frei, sagt Kant, die Erinnerung an David Hume war eben dasjenige, was mir zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen auf dem Gebiete der Philosophie eine ganz andere Richtung gab. Den Skeptizismus bezeichnet er selbst als den Funken, an dem sich sein Nachdenken entzündete. Jedoch wollte er nicht beim Zweifeln stehen bleiben. Das Schiff, das Hume liegen und verfaulen ließ, wieder flott zu machen und ihm einen Piloten zu geben, der es nach sicheren Principien der Steuermannskunst führen könnte, betrachtete er als seine Aufgabe. [1]) Er wollte vom Zweifeln zum Wissen, vom Zweifeln an einem grundlosen, in Voraussetzungen sich bewegenden Wissen zur Zweifellosigkeit, zu einem begründeten und seines Grundes sich bewußten Wissen gelangen, wie früher B a c o n, der nur darum mit dem allgemeinen Zweifel begann, um von der acatalepsia sich zur eucatalepsia zu erheben. [2]) Inwieweit Kant durch seine Kritik der reinen Vernunft dieser Aufgabe nachgekommen ist oder sie erfüllt hat: darüber zu entscheiden ist hier nicht der Ort. Dies jedoch ist zu

---

[1]) Prolegomena, S. 9, 11, 12.

[2]) Confr. Nov. Org. L. I, Aph. 115, 126. Bacon nennt daher auch den ersten Theil des Nov. Org. die pars destruens. Als ein ungerechtfertigtes Vorurtheil sieht Bacon die Meinung an, daß der menschliche Geist ein getreuer Spiegel der Natur sei (quod homo sit quasi norma et speculum naturae) und zählt sie zu den idola oder profundissimae mentis fallaciae, — nam mens humana, sagt er, corpore obfuscata et obducta tantum abest, ut speculo plano, aequali, et claro similis sit, quod rerum radios sincere excipiat, et reflectat, ut potius sit instar speculi alicujus incantati, pleni superstitionibus et spectris. De Dign. et Augm. sc. L. V. c, 6.

bemerken: Kant hat es nirgends ausgesprochen, daß er sie durch seine Kritik für vollkommen gelöst halte, vielmehr erwartete er noch Vieles von der Fortführung der durch sie begonnenen Arbeit auf dem Felde der Erkenntnißtheorie. Es bedarf nicht weiterer Erörterungen, um einzusehen, daß, um die Identität des Denkens und Seins und den alten Vernunftdogmatismus wieder herzustellen, nun nicht mehr die alte metaphysische Begründung der Objektivität des Wissens wissenschaftlich geltend gemacht werden konnte, besonders da Kant gegen Leibnitz speciell die Unwissenschaftlichkeit dieses Verfahrens dargethan hatte. [1])

Wie benahm sich die nachkantische Philosophie dieser Reform der Wissenschaft gegenüber? Sie ignorirte sie. Sie benahm sich so, als hätte Kant nie gelebt, nie gedacht, als wäre eine Kritik der reinen Vernunft nie geschrieben worden. Sie fiel zurück in denselben Fehler, der Malebranche's, Spinoza's und Leibnitzens Erkenntnißtheorie charakterisirt. Fichte hat die Gegensätze von Sein und Denken, die Kant mit so großer Meisterschaft auseinanderhielt, bis nicht ein genügender Grund ihrer Identität oder ihrer Ähnlichkeit eingesehen werden kann, aufgehoben und in das Ich versenkt, das Ich als das unmittelbar gewisse zur einzigen Substanz und Realität gemacht. Daß Kant gegen diesen für eine konsequente Fortsetzung seiner Philosophie sich ausgebenden Idealismus protestirte, ist bekannt. Und er that es mit vollem Recht, denn dieser Idealismus ist

---

[1]) Vgl. Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürl. Theologie und Moral im I. Bande der sämmtl. Werke Kants. Kant weist die Monadologie als eine aller Realität entbehrende Fiktion auf, er sagt S. 80: Leibnitz dachte sie eine einfache Substanz, die nichts als dunkle Vorstellungen hätte, und nannte sich eine schlummernde Monade. Hier hatte er nicht diese Monas erklärt, sondern erdacht, denn der Begriff derselben war ihm nicht gegeben, sondern von ihm erschaffen worden.

ein metaphysischer. Er macht das Ich zum Dinganſich, zum absoluten Sein und leitet daraus die Identität der subjektiven und objektiven Welt, des Seins und Denkens ab, während die Erkenntniß der absoluten Substanz diese Identität zur stillschweigenden Voraussetzung hat. Er anticipirt also wieder bei der Ableitung Dasjenige, was erst abgeleitet werden sollte. Es ist ein großer Unterschied zwischen der Behauptung Kants, daß wir nur von Erscheinungen innerhalb der Sphäre unserer Subjektivität wissen, und der Behauptung Fichtes, daß die Welt substantialiter nichts Anderes ist als unser Ich. Die beiden Behauptungen verhalten sich nicht wie Grund und Folge, die zweite ist nicht die nothwendige Konsequenz der ersten, sondern die zweite negirt schlechtweg das, was die erste behauptet. Kant hat nachgewiesen, daß wir selbst von unserem eigenen Ich nur wissen, wofern es uns erscheint, nur die Vorstellung unseres Ich kennen, nicht aber sein Wesen an sich. In der Theorie aller Gegenstände als Erscheinungen, sagt Kant, ist nichts, was befremdlich auffallender ist, als daß ich als der Gegenstand des innern Sinnes mir selbst blos als Erscheinung bekannt werden könne, nicht nach demjenigen, was ich als Ding an sich selbst bin. [1]) Wie konnte nun Fichte das Ich als die Substanz der Welt erkennen, wenn ihm der Zugang zur Erkenntniß des Wesens des Ich durch Kant versperrt war? Fichte hat diese Theorie der Erscheinungen nicht widerlegt, durch die Kant die Unerkennbarkeit des Ich behaupten konnte. Wie konnte er aus dem Ich das Nicht-Ich ableiten, dem Ich Kräfte des Set-

---

[1]) Kants Werke. I. S. 500. Vgl. Krit. der reinen Vern. S. 357 ff. Im Intelligenzblatt der allgem. Jenaer Literatur-Zeitung hat Kant im Bewußtsein seiner von Fichte unerschüttert gebliebenen Theorie der Erscheinungen ausdrücklich erklärt, daß die Wissenschaftslehre ein unhaltbares System sei, weil aus Begriffen ein reales Objekt herauszuklauben, vergebliche Arbeit sei.

zens und Aufhebens, weltproducirende Thätigkeiten zuschreiben ohne nur im entferntesten gezeigt zu haben, daß die Vorstellung des Ich, die wir kennen, seinem Wesen an sich entspricht, daß Dasjenige, was Inhalt des Begriffs des Ich ist, auch wirklich existirt, daß alle diese Thathandlungen des Ich, von denen er spricht, auch Thathandlungen des realen Ich sind, des Ich, wie es unabhängig von den Formen ist, durch die es der innere Sinn erfaßt? Alles dies hat Fichte nicht bewiesen, alles dies war ihm bloße Voraussetzung. Solche Voraussetzungen sind aber nach Kant nicht mehr stichhältig. Fichte war derjenige, der die nachkantische Philosophie auf den Boden der Unwissenschaftlichkeit zurückversetzt, eine große Unredlichkeit des Verfahrens hervorgerufen, Erschleichungen statt Beweisen aufgebracht hat. Dies muß anerkannt werden, ohne daß dadurch die Genialität dieses Mannes und der erhabene Ernst seines begeisterten Strebens geschmälert würde. Freilich wäre die Objektivität des Wissens gewonnen, wenn der Satz von der Einheit des Dingansich und des Denkens, der Vernunft und des Seins, der idealen und realen Substanz, unmittelbar gewiß wäre; aber er ist es nicht, er wird eben durch den Zweifel an der Realität des Denkens, welcher auch diesen Gedanken angreift, zerstört. Wie kann man ihn also zur Begründung der Realität des Denkens verwenden? Ist dies nicht das widersinnigste, unlogischeste Verfahren?

Dieselbe Rolle, wie Fichtes Ich, spielt in den Erkenntnißtheorien der Identitätssysteme das Absolute, die absolute Vernunft, die absolute Substanz. Die Erkenntnißtheorie Schellings und Hegels beruht auf der qualitativen Ununterschiedenheit der Substanz des Objekts und Subjekts. Erst durch diese Annahme konnte man auf die Identität des Wissens und Seins kommen. Was hat aber diese Annahme Anderes zur Voraussetzung, wenn nicht die Identität des Wis-

sens und Seins. Nicht diese wird durch die Annahme der substanzialen Einheit von Objekt und Subjekt begründet, sondern die Annahme einer solchen Einheit ist nur möglich durch die Vorwegnahme der Identität des Wissens und Seins. Die Einheit der Substanzen soll die Identität von Denken und Sein begründen und beruht selbst auf dieser Identität!

Die spekulative Philosophie bewegt sich daher in einer ungeheueren petitio principii. Die Identität des Denkens und Seins kann nur wahr sein, wenn die Substanz eine ist, dies zu behaupten ist aber nur dann möglich, wenn es wahr ist, daß der Begriff der alles Sein umfassenden Vernunft keine Fiktion ist, daß Denken und Sein nicht wie zwei fremde Welten sich entgegenstehen, sondern daß Denken und Sein identisch sind. Dies hat aber noch Niemand bewiesen. — Es wird von den speculativen Systemen als eine ihnen eigene Tugend gepriesen, daß das Endresultat ihrer Entwicklungen erst den Anfang bestätige; diese Tugend ist aber eben ihre Untugend. Denn das Ende der Entwicklung ist die absolute Voraussetzung ihres Anfangs. Ist diese Voraussetzung ein Wahn, eitel und unbewiesen, so ist die ganze Entwicklung die Entwicklung eines Wahnes, und das am Ende hervorgehende Resultat nicht minder eitel. Es gewinnt durch die Entwicklung nicht an Kraft und Wahrheit. Unbewiesen ist aber die absolute Voraussetzung der spekulativen Philosophie. Nur indem sie diese Voraussetzung verschwieg, konnte sie verblenden, und nur auf dieser Verblendung beruht es, daß sie nach Kant sich geltend machen konnte. [1])

Freilich helfen sich Schelling und Hegel noch durch andere Mittel, um die prätendirte Einheit von Denken und Sein nothwendig zu machen. Schelling beruft sich auf das Bedürfniß

---

[1]) Die Erschleichung der Einheit von Denken und Sein durch Hegel hat trefflich der Antibarbarus logicus von Cajus S. 46 f. dargethan Vgl. auch Schopenhauer: Parerga und Paralipomena I. S. 153.

zu philosophiren, welches nöthigt Natur und Geist zu identificiren, da ohne dieses keine Philosophie möglich ist, und Hegel appelirt an das ursprüngliche Zutrauen, welches der Geist zu sich selbst hat, und an die absolute Gewißheit die dem Erkennen beiwohnt. Allein das Bedürfniß zu philosophiren, zu erkennen, war wohl Kant in gleichem Maße eigen wie Schelling, ohne daß er daraus die Nothwendigkeit abgeleitet hätte, das System des Geistes zu dem der Natur zu machen, und das Zutrauen des Geistes zu sich selbst ist eben dasjenige, welches Kant so mächtig erschüttert hatte, welches er als „das Zutrauen der Vernunft zu ihren Principien, blos um des Gelingens der Metaphysik willen" verwarf und ein allgemeines Mißtrauen verlangte „bis nicht die Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse apriori eingesehen werden kann." [1]) Daß Hegel dies Zutrauen zum Bewußtsein erhob, indem er es in der Einleitung zur Encyklopädie aus dem Unbewußtsein, in das es im vorkantischen Dogmatismus versunken war, durch den Reflexionsstandpunkt des Mißtrauens hindurch entwickelte, dies gibt diesem Zutrauen keinen höheren Werth, keine höhere Bedeutung. Es hat durch diese Entwicklung nicht an Wahrheit gewonnen und nicht verloren. Es läßt sich an der Wahrheit dieses zum Bewußtsein gekommenen subjektiven Zutrauens gleich sehr zweifeln, wie an dem des noch unbewußten, wie eine Naturkraft wirkenden. Der selbstbewuße Dogmatismus Hegels ist nicht weniger Dogmatismus als der unbewußte Spinozas und Leibnitzens. Ob eine und dieselbe That mit Bewußtsein vollführt wird, oder ob unbewußt, dies ändert objektiv an ihr gar nichts; aber das Urtheil über den Thäter ändert es. — Auch Schellings Bedürfniß der Philosophie, von dem er in den Ideen zur Philosophie der Natur ausging, ändert an der Subjektivität des Wissens und an der

[1]) Kants Werke. I. S. 452.

Kluft zwischen Sein und Denken gar nichts. Es muß anerkannt werden, daß alles wissenschaftliche Trachten darauf gerichtet ist, das Wunder des Seins, das Geheimniß der Schöpfung durch ein die große kosmische Ordnung und Gesetzmäßigkeit nachschaffendes Denken zu lösen, und es ist wahr, daß wir an einer Vernunft, deren Selbstentfaltung zugleich den ganzen Inhalt der Natur und der Gottheit entwickelte, eine Fülle der Wahrheit und Gewißheit hätten, allein dieses Bedürfniß und das Ideal seiner Befriedigung, das uns vorschwebt, ist nicht Bürge für die wirkliche Identität von Denken und Sein, für die Wirklichkeit der Identität des logischen und kosmischen Systems. Daß das Bedürfniß des Erkennens der Ursprung der Philosophie ist und daß es früher vorhanden war als die Philosophie selbst, dies läßt sich nicht läugnen, aber über die Möglichkeit einer Philosophie entscheidet sein Vorhandensein und die Unmittelbarkeit, mit der es sich zu fühlen gibt, gar nichts. Ist denn nicht der Skeptiker, der alle Philosophie läugnet, von dem gleichen Erkenntnißbedürfnisse wie der Dogmatiker beseelt? Das Bedürfniß ist die Philosophie potentia aber nicht actu. Actu kann sie ganz unmöglich sein, wenn sie auch potentia existirt. Durch das Bedürfniß ist nur die nothwendige Prämisse einer That gegeben, nicht aber ihre reale Vollbringung; die reale That ist noch in Frage gestellt. Es ist ein Akt der Willkür, wenn Schelling von der Realität des Bedürfnisses auf die Identität von Denken und Sein, wovon die Möglichkeit der Philosophie abhängen soll, schließt. Mit Nothwendigkeit gelangt man nicht zu diesem Schlusse, abgesehen davon, daß Philosophie nicht nur allein dann möglich wird, wenn Denken und Sein absolut identisch sind, sondern daß ihre Möglichkeit schon durch den Parallelismus von Denken und Sein, und selbst durch einen unvollständigen gegeben ist. Das Bedürfniß der Philosophie sagt auch

nichts darüber aus, daß die Philosophie die absolute Wissenschaft sein muß. Alles dies hat Schelling in das Bedürfniß ganz willkürlich hineingetragen.

In Betreff der intellektuellen Anschauung Schellings müssen wir bemerken, daß jede Berufung auf ein außerordentliches Organ des Wissens, auf außergewöhnliche Eingebung keine ratio sufficiens cognoscendi ist, und daß Schellings intellektuelle Anschauung in der Wissenschaft keine Bedeutung haben kann. Die Philosophie als menschliche Wissenschaft, als eine Wissenschaft, welche Erkenntnisse enthält, die wir auf dem geocentrischen Standpunkte bilden, kann nicht aufhören, nach einem deutlich erkennbaren, allen Menschen verständlichen Grunde des Wissens zu fragen. Jede andere Erkenntniß, als die allen Menschen gemeinsame, ist ihr fremd, sie gehört auf ein anderes Gebiet als das der Philosophie.

Die Philosophie kann es nicht läugnen, daß einzelne eclatante Individuen durch Intuition erhabene Erkenntnisse der Menschheit zu ihrem Heil und Frommen eröffnet haben, sie kann es auch nicht verschmähen, diese Wahrheiten zu berücksichtigen, allein sie darf sich nicht selbst auf jenen Standpunkt höherer Erleuchtung erheben und Orakel verkünden.

Die erkenntnißtheoretischen Grundlagen des Fichtischen, Schellingschen und Hegelschen Systems sind also eben so wankend, wie die des Spinozischen und Leibnitzschen. Die Idee des Absoluten ist für sie der einzige Grund der Gewißheit, wie für Spinoza die Idee der einen Substanz und für Leibnitz die prästabilirte Harmonie. Mit der einzigen Frage, woher Hegel und Schelling der Realität und Objektivität der Idee des Absoluten gewiß sind, ist ihre Philosophie umgestürzt. Denn worauf beruht diese Gewißheit, wenn nicht auf einer Voraussetzung. Eine Voraussetzung ist aber eine Ungewißheit. Auf Grund

einer Ungewißheit wagte es also eine Schule mit unglaublicher Energie, die Verpflichtung zu strenger Wissenschaftlichkeit heuchelnd, das Primat über alle andern in ihren Grundlagen vergleichweise festeren Wissenschaften und die Herrschaft über Geschichte und Leben sich anzumaßen!

Von dem kritischen Verfahren in der Erkenntnißtheorie.

Der eine und einzige voraussetzungslose Weg, auf dem wir zur Erkenntniß gelangen können, ob sich in unserer Vernunft die nothwendigen Bedingungen zur Erforschung und Erfassung des Seins und Wesens der Dinge auffinden lassen, ob Wissen der Wahrheit überhaupt möglich sei und welche Grade der Evidenz und Gewißheit diesem Wissen zukommen, ist der kritische. Die auf innere Beobachtung sich gründende Analyse und Zergliederung unseres Erkenntnißvermögens, die kritische Durchforschung aller Erkenntnißgebiete kann allein entscheiden, ob wir die Außenwelt durch unsere Gedankenwelt begreifen und erkennend in sie hereindringen können und in wie weit wir dies vermögen. Der kritische Weg beruht auf der Gewißheit, daß der menschliche Geist sein eigenes Thun, sein Erkenntnißvermögen, sein Denken und Vorstellen, zu erkennen vermöge. Könnte man das Erkennen des subjektiven Denkens und Vorstellens bezweifeln und läugnen, so wäre die Frage selbst: ob Erkenntniß möglich sei, nicht zu verstehen, oder wenigstens eine solche, von der es gar keine Auflösung gibt. Daß wir im Stande sind, unser Erkennen als das, was es ist, zu erkennen,

ist unzweifelhaft gewiß. Dies ist der einzig feste Punkt, während alles wankt, das einzige Licht am dunklen Nachthimmel, des Zweifels. Während uns Alles, was unser Gesichtskreis umfaßt, ja wir uns selbst zu einem undurchdringlichen Räthsel geworden sind, die ganze Welt wie ein tiefdunkles Geheimniß verschleiert, verhüllt, undüstert vor uns liegt, können wir mit klarem Auge in die innere Werkstätte unseres Denkens und Vorstellens eindringen, den ganzen Erkenntnißapparat nach allen seinen Theilen durchforschen. Nichts ist apodiktisch gewisser, nichts über allen Zweifel erhabener, als das Erkennen des Erkennens. Die Gewißheit, daß die menschliche Vernunft sich selbst zu erkennen vermöge, kann nicht geläugnet und bezweifelt, es kann von ihr nicht abstrahirt werden, da eben alles Läugnen, Bezweifeln, Abstrahiren, diese Gewißheit selbst involvirt. Der reinste, ausgesprochenste Skeptizismus kann demnach das Erkennen des Erkennens nicht in Abrede stellen, ohne sich selbst zu läugnen, denn das negative Resultat des reinen Skeptizismus: daß Alles zweifelhaft, Nichts zu wissen und zu erkennen sei, das alles menschliche Wissen seiner Natur nach Zweifeln und nichts als Zweifeln sei enthält die Behauptung, das menschliche Wissen seiner Natur und seinem Wesen nach erkannt zu haben. Macht also der Skeptizismus die Ungewißheit zur realen Bestimmtheit der menschlichen Vernunft, so hat er zu seinem Grunde die Gewißheit, daß wir unser Denken, Vorstellen zu erfassen zu begreifen vermögen. Offenbar sinnlos wäre es daher, auch noch an dem zu zweifeln, was der Grund, die Ursache, die Voraussetzung alles Zweifelns ist, denn würde man auch sein eigenes Zweifeln bezweifeln, und damit meinen, daß auch das Erkennen über sich selbst zu keiner Gewißheit kommen könne, so würde man zugleich doch wiederum behaupten, unser Wissen

erkannt zu haben, und damit die Gewißheit und objektive Giltigkeit der Selbsterkenntniß des Erkennens aussprechen, et sic in infinitum. [1])

Die Gewißheit der Selbsterkenntniß des Erkennens, des Wissens von unserem Wissen ist unwiderlegbar, unbestreitbar, unbezweifelbar. Sie beweist sich unmittelbar selbst, und ist sonach keine Voraussetzung im gewöhnlichen Sinne des Wortes, weil sie in der wissenschaftlichen Voraussetzungslosigkeit (Skepsis) implicite enthalten ist. Ihr Beweis ist die bloße Reflexion über die Voraussetzungslosigkeit, über den Zweifel selbst. Wird dieser anerkannt, so wird die Gewißheit und Giltigkeit der Selbsterkenntniß des Erkennens mit bestättigt und zu einer unläugbaren Thatsächlichkeit erhoben. Alles, Alles kann man bezweifeln, nur diese Gewißheit nicht. Daß wir Anschauungen, Gedanken, Begriffe, Ideen, thätig, bewegt, sich einigend und scheidend, sich durchdringend und auseinandertretend, ineinandergeronnen zu verworrenen Maßen oder geordnet in Klassen und Abtheilungen in uns erkennen, ist unzweifelhaft gewiß. Daß wir mit klarem Auge die verschiedenen Vermögen und Wirkungskreise dieser innern Welt zu unterscheiden, zu untersuchen, zu durchforschen, ihre Mittel, Wege, Formen und Thätigkeitsweisen zu beurtheilen, ihren Zusammenhang und ihre Bedeutung zu erkennen vermögen, kann nicht bestritten werden. Es gibt also ein Erkennen des Erkennens, ein Erkennen der Formen, Bedingungen und des Bildungsprozesses unseres Wissens, ohne daß damit behauptet würde, daß wir unser Wesen an sich und das der Natur erkennen. Dies entkräftigt auch den Einwurf Hegels gegen den Kriticismus, da nun nichts widersprechendes darin liegt, daß es ein Erkennen vor dem Erkennen der

[1]) Vgl. Ulrici, Syst. d. Logik. S. 21.

Außenwelt gibt, und die Flachheit des Witzes, daß der Kriticismus dem Scholastiker gleiche, der nicht eher ins Wasser gehen wollte, bevor er nicht schwimmen gelernt, liegt nun klar am Tage. —

Dem in sich zurückgezogenen Subjekte, das der haltungslosen Unruhe des Zweifels an allem bisher Gegebenen anheimgefallen, taucht der Gedanke der Kritik mit eben derselben, Nothwendigkeit auf, wie Tag auf Nacht folgt, wie aus dem dämmerschaurigen Grau des Morgens die leuchtende Sonne emporflammt. Denn der Zweifel, wie wir soeben gezeigt haben, gebiert nothwendig aus sich die Gewißheit, daß wir die Natur unseres Erkennes zu begreifen und wahrhaft zu wissen vermögen, was es sei und wie es werde, und daß diese Gewißheit darum nicht zu bezweifeln sei, weil alles Zweifeln und Läugnen, selbst Erkennen ist. Aus der Vernichtung alles Wissens, aus der Verzichtleistung auf Wahrheit erhebt sich diese Gewißheit wie ein Phönix aus der Asche. Sie ist sich selbst negirender, ausgegorener, zu Ende gebrachter Zweifel. Wissen wir aber von nichts gewiß, als von unseren Gedanken, Vorstellungen und Begriffen, von Phänomenen, als von Akten und unzweifelhaften Thatsachen innerhalb unseres Bewußtseins, und vermögen wir nichts zu erkennen als diese, so folgt von selbst, daß nur eine Analyse und eine Kritik unserer Vernunft unseres Erkenntnißvermögens uns darüber Aufschluß ertheilen kann, was wir in Wahrheit wissen und wissen können. Die Kritik ist daher die aus der Gewißheit, die wir an der Selbsterkenntniß des Erkennens besitzen, sich nothwendig ergebende positive Untersuchung unseres Erkenntnißvermögens. So nothwendig die Gewißheit der Selbsterkenntniß des Erkennens sich aus der Thätigkeit des Zweifelns er-

gibt, so nothwendig folgt aus dieser die Kritik.

Eben durch diese nichts vorwegnehmende Voraussetzungslosigkeit bewahrt der kritische Weg allein die der Philosophie zukommende reine unverfälschte Wissenschaftlichkeit, und jedes andere Verfahren muß vor diesem als ein unberechtigtes sich selbst widersprechendes zurücktreten, da es sich mehr oder minder in nichtzuentschuldigende Voraussetzungen verstrickt.

Der Punkt aber, von dem das kritische Verfahren ausgeht, auf den es immer zurückkommt, an dem es hängt, und auf den es seine Berechtigung gründet, bleibt die Grundthatsache, daß Alles, was wir wissen, nur Vorstellungen sind, oder der Zweifel an der Realität alles Wissens. Diese Thatsache ist eine mit ursprünglicher Evidenz auftretende, so klar einleuchtende, daß man sich ihrer nicht entschlagen kann, sobald man sie zum Bewußtsein gebracht hat. Nur wer sie nicht genug lebendig in sich erzeugt hat, nur wer nicht die Gesammtheit seines Wissens in die auflösende und zersetzende Flüssigkeit dieses Zweifels getaucht hat, kann sich der Nothwendigkeit für überhoben halten, den kritischen Weg als den einzigen zur Erkenntniß des wahren Verhältnisses unseres Wissens zum Sein zu beschreiten. Entweder sinkt er dann zu der unberechtigten Ansicht zurück, welche von vornherein ein für allemal Denken und Sein in eine absolute Identität zusammenfallen läßt, oder, unfähig sich einer bloßen Voraussetzung anzuschließen, wird er auf anderen Wegen die Identität des Denkens und Seins darzuthun suchen. Der kräftige nach Wahrheit ringende Geist dagegen wird den einmal erwachten Zweifel auf keine Weise hemmen, er wird ihm sein ganzes Wissen unterwerfen, da dieses nach allen seinen Bestandtheilen nur auf ganz unsicheren wankenden Kriterien seiner Objektivität und Wahrheit beruht. Er wird dann, indem er auf sein eignes Zweifeln, welches sich nicht weiter

läugnen läßt, reflektirt, zur Überzeugung gelangen, daß dieses die Gewißheit involvirt, daß wir die Thätigkeit unserer subjektiven Gedankenwelt zu erkennen vermögen. Diese Gewißheit wird ihm zur Morgenröthe der Philosophie; er wird in dem kritischen Verfahren allein die Möglichkeit dämmern sehen, das blos Scheinbare in unserem Wissen vom Realen, das Irrige vom Wahren, das dem Wissen Zugängliche von dem ihm ewig Verborgenbleibenden zu scheiden, zu trennen und zu sondern, und so durch die Verständigung mit sich, durch das Selbstverständniß des Verstandes, wird er zur Anerkennung seiner nothwendigen Grenzen gelangen, wie auch sich des ihm zustehenden Erkennens vergewissern.

Kants Kritik der reinen Vernunft und die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie.

Unser Resultat ist, daß die Philosophie gegenwärtig auf den Standpunkt wieder zurückzutreten habe, von dem sie in neuerer Zeit ausging, daß sie den Gedanken der Kritik der Vernunft zu erneuern und wieder von vorne anzufangen habe. Die Wissenschaft wäre heute schon weiter vorgerückt, hätte Kant selbst in seiner praktischen Philosophie nicht den Weg der Kritik der reinen Vernunft verlassen, und wäre die ganze spätere Philosophie nicht von ihr abgefallen, zurücklenkend auf den vorkantischen Dogmatismus. Durch diesen Rückschritt, den gegenwärtig die Philosophie machen soll, wird daher der Faden der kontinuirlichen Entwicklung des wissenschaftlichen Geistes nicht abgerissen, sondern

vielmehr **wieder aufgenommen** Trotzdem ist nicht zu sagen, daß die neuere Philosophie eine unnütze Episode in der Geschichte des Denkens war, denn sie war ein nothwendiges Ereigniß der Zeit, das Abbild des Gedankens, der die Seele des achtzehnten Jahrhunderts war, und dem gegenüber sich die Kritik der reinen Vernunft nicht geltend machen konnte. Die ganze neuere Philosophie im Anschluß an die praktische Kants hatte die weltgeschichtliche Mission, den Gedanken des achtzehnten Jahrhunderts, die Absolutheit der Vernunft zu Ende zu bringen, in seiner Falschheit herauszukehren, durch seine Vollentwicklung zur eigenen Negation zu bringen, und daher negativ der wissenschaftlichen Wiederaufnahme des Princips der Kritik der reinen Vernunft, der Ergreifung des Gedankens des neunzehnten Jahrhunderts vorzuarbeiten. Kants Irrthum in der praktischen Philosophie war also nothwendig, damit sein in der Kritik der reinen Vernunft begonnenes Werk der Wahrheit gedeihe. Denn das ist auch der Werth des Irrthums, daß an der Flamme, die ihn verzehrt, die Wahrheit ihre Adern zu neuem Leben erwärmt.

Kant erscheint dadurch als der **Genius zweier Jahrhunderte**, als der Geist der für zwei Zeiten gelebt und gewirkt hatte, als der Vater zweier Philosophien, einer vergangenen absoluten und einer künftigen nichtabsoluten.

Mit seiner Kritik der reinen Vernunft war Kant zu früh gekommen. Sie steht im Gegensatz zu der Zeit, von der sie umlebt ist. Die Idee der Absolutheit der Vernunft war in Kants Zeitalter noch in vollem Zunehmen begriffen, theoretisch und praktisch, in der Wissenschaft wie im Leben. Was sollte die nüchterne, zweifelnde Kritik mitten in dem heißen Drängen und Stürmen der Revolution, mitten in den Bestrebungen, die dem Menschen seine Vernunft zum Alles in Allem machen

wollten. Sie erschien in dieser Zeit des Rausches wie ein Fremdling, der nicht die Sprache der Übrigen spricht, der nicht die Gefühle und Sympathien seiner Umgebung theilt. In Kants praktischer Philosophie dagegen erblickte diese Zeit ihren Spiegel, der sie getreu abbildete, in dem sie sich wieder fand, das laute Echo der Wünsche, welche ihr Innerstes beseelten. Sie konnte daher von Einfluß auf die ganze damalige Bildung, auf Wissenschaft und Leben werden.

Erst in unserer Zeit ist die Zeit der Kritik der reinen Vernunft gekommen. Es ist als weltgeschichtliche That unserer Zeit zu betrachten, daß sie den Gedanken der Kritik aus Nacht und Verfinsterung wieder gerettet hat. Das ist die Frucht, die in unserer Zeit gereift ist, daß das Leben das „Mißtrauen in alle Erkenntniß aus reiner Vernunft" thatsächlich ausspricht und das Mißtrauen auch von der Wissenschaft fordert. Erst jetzt ist die Zeit gekommen, wo sich Kants Prophezeiung bewähren wird: Verschwinden wird die Kritik nicht, ohne wenigstens ein festeres System der Philosophie, als bisher vorhanden war, veranlaßt zu haben. —

In welcher Weise hat aber die Gegenwart an die Kantsche Kritik anzuknüpfen? Trotzdem daß die Kritik die Wünsche und Forderungen unserer Zeit berührt, enthält sie doch Voraussetzungen, die aus einer anderen Weltepoche in sie hereingekommen sind, die unsere Zeit überwunden hat und die sie demnach aus ihr auszuscheiden haben wird.

Die Grundvoraussetzung der Kritik ist die, daß Philosophie unabhängige Vernunftwissenschaft, abgesondert von aller Erfahrung und weiterreichend als alle Erfahrung sein müsse. Wenn Kant fragt, wie Philosophie möglich sei, so fragt er daher zugleich, wie eine rein rationale Wissenschaft möglich sei, und wenn er zu dem Ergebniß

kommt, daß keine Wissenschaft aus synthetischen Urtheilen apriori, also abgesondert von aller Erfahrung zu Stande kommen könne, so spricht er damit auch das Urtheil über alle Philosophie aus, er erkennt sie als unmöglich. Die Voraussetzung aber, daß die Philosophie von aller Erfahrung unabhängige Vernunftwissenschaft sein müsse, ist durchaus unbegründet. Woher soll der Begriff dessen, was Philosophie ist oder sein soll, vor allen andern gewiß sein. Die Voraussetzungslosigkeit der Philosophie besteht eben darin, sich selbst Problem zu sein, am Anfange gar nicht zu wissen, was sie selbst sein soll, um durch die Kritik erst zu diesem Wissen zu gelangen. Die Kritik der reinen Vernunft hätte nicht zu dem Resultate der Unmöglichkeit der Philosophie gelangen können, hätte sie nicht den Begriff dessen was Philosophie sein soll anticipirt. Sie hätte dann nur die Unmöglichkeit einer rein rationalen Philosophie, aber nicht die der Philosophie überhaupt, die auch nicht rein rationale Wissenschaft sein kann, dargethan. Sieht man also von jener Voraussetzung ab, so wird man zugeben müssen, daß Kant mit der Unmöglichkeit der Philosophie als reiner Vernunftwissenschaft nicht die Unmöglichkeit der Philosophie überhaupt dargethan hat. Kant hat es daher auch unterlassen, durch Bestimmung der Objektivität, welche andere Arten des Wissens als die aus synthetischen Urtheilen apriori entspringenden besitzen, das Princip einer andern Philosophie als einer rein rationalen anzugeben und insoferne das Werk der Kritik, der erkenntnißtheoretischen Grundlegung der Philosophie, unvollendet gelassen. Er hat sich, da er sich durch Voraussetzung dessen, was Philosophie sein soll, jede weitere Aussicht versperrt hat damit begnügen müssen, zu zeigen, daß keine reine Ver-

nunftwissenschaft möglich sei, daß man keine Ontologie, Theologie und Psychologie aus reiner Vernunft aufstellen könne, das die Metaphysik im Sinne Wolfs, Spinozas, Platons zu verneinen sei.

Es war eine zweite miteinbegriffene Voraussetzung Kants daß die Philosophie denselben Grad der Evidenz wie die Mathematik haben und daher wie diese auf synthetischen Urtheilen apriori beruhen müsse, ein Mißverständniß das sich von Leibnitz auf Kant vererbt hat. Als wenn Philosophie nicht als Wissenschaft existiren könnte, wenn ihre Beweise blos Wahrscheinlichkeit hervorbrächten, nur dem Glauben, der Muthmaßung zugewiesen werden könnten. Kant hat demnach auch unterlassen, es darzulegen, welchen Grad der Gewißheit die nach seiner Kritik nicht apodiktisch gewissen Ideen der Vernunft besitzen. Kant hat zwar das Glauben in der Kritik der praktischen Vernunft eingeführt, aber nicht als theoretisches Glauben, als Glauben der Methaphysik, der Ontologie, sondern als moralisches Glauben. Für Kant gibt es nur ein Wissen, eine Gewißheit, nämlich die apriorische; jedes andere Wissen, jede andere Gewißheit ist nach Kant das jenem Wissen jener Gewißheit als Nichtwissen, als Ungewißheit Entgegenstehende. Das ist aber nur eine vorgefaßte Meinung. Denn zwischen Wissen und Nichtwissen kann es ebensoviele Grade der Abstufung geben, als es deren zwischen weiß und schwarz, zwischen absolutem Licht und absoluter Finsterniß gibt, und die Philosophie kann eben eine Wissenschaft sein, deren Evidenz eine zwischen der apodiktischen Gewißheit und der Ungewißheit katexochen in der Mitte liegende ist. Wenn sie nicht die Wissenschaft im Sinne Platons, Episteme sein kann, in der die Nus selbstwirkend Form und Inhalt erzeugt, braucht sie deshalb noch nicht docta ignorantia zu sein.

Berücksichtiget man ferner, daß die Philosophie verschiedene Objekte des Wissens behandelt und darnach in einzelne Disciplinen zerfällt, so ist leicht einzusehen, daß das Wissen, welches verschiedene Objekte behandelt, auch verschiedene Grade der Evidenz und Klarheit haben kann, daß demnach die verschiedenen philosophischen Disciplinen verschiedenen Gebieten des Wissens angehören und damit verschiedene Stufen der Evidenz und Gewißheit bis zur Unbestimmtheit und Ungewißheit hinab vorstellen können. —

Kant ging von einem Ideale der Philosophie aus, dieses Ideal war ihm durch die Philosophie des Alterthums und die nach Descartes gegeben, und er frug sich, ob die Bedingungen, unter denen das menschliche Erkennen entsteht und sich entwickelt, hinreichen, um ein solches Ideal möglich zu machen. Die Antwort lautete verneinend. Damit war für Kant nicht nur die Unmöglichkeit jenes Ideals der Philosophie, sondern die der Philosophie überhaupt ausgesprochen. Aber mit Unrecht. Denn die Philosophie muß nicht nothwendig absolutes Wissen sein. Das Resultat der Kritik ist also kein nothwendiges, weil es durch eine Voraussetzung bedingt ist.

Die Philosophie als absolute, apriorische, apodiktische Vernunftwissenschaft ist nicht möglich. Das ist ein fait accompli.

Was für eine Art des Wissens ist aber dasjenige, welches den Inhalt der Philosophie ausmachen soll? Das ist die Frage, welche durch die Kritik nicht beantwortet worden ist, die Frage, welche auf jene, wie synthetische Urtheile apriori möglich sind, hätte folgen sollen.

Damit ist der Punkt angegeben, wo gegenwärtig die Philosophie an die Kritik der reinen Vernunft anzuknüpfen hat. Die Erkenntniß der Wahrheit durch syn-

thetische Urtheile apriori ist die Philosophie nicht, — auf welche Weise ist also Erkenntniß der Wahrheit möglich, wenn nicht auf apriorische, apodiktische? Mit der Beantwortung dieser Frage haben wir gegenwärtig zu beginnen.

Die Kantsche Kritik ist gegenwärtig als die verneinende Wissenschaft zu betrachten, deren Zweck es ist, die Objektivität und Apodiktität der Vernunfterkenntnisse zurückzuweisen und ihre Grenzen und Schranken zu bestimmen; ihr muß sich eine positive, den Grad der Objektivität und Evidenz aller Arten des Wissens erforschende, wirklich grundlegende Erkenntnißtheorie ergänzend anschließen. Diese hat Kant wohl auch im Einzelnen angedeutet, aber er ist nicht tiefer eingegangen. Wenn Kant z. B. sagt, daß in dem Erfahrungswissen Wahrheit sei, so hat er es doch unterlassen, anzugeben, in welchem Grade und mit welcher Evidenz, sowie ob die Erfahrung Grundlage der Philosophie werden könne.

Wir müssen also gegenwärtig den Begriff der Philosophie selbst erst zu einem Gesuchten machen, das Princip der Philosophie (nicht identisch mit Anfang, welcher eben das Suchen nach dem Princip ist) nicht voraussetzen, wie es früher und selbst bei Kant der Fall war. Das Suchen nach dem Princip der Philosophie auf dem Wege der Kritik des Erkennens ist gegenwärtig unsere Aufgabe. Die Philosophie weiß nämlich im Anfange gar nicht, auf welche Weise sie das Streben nach Wahrheit befriedigen wird, sie setzt sich nicht selbst voraus als eine besondere Art der Realisation des Erkennens, sondern sie fragt, auf welche Weise Erkennen überhaupt möglich sei, und erst durch dieses Suchen und Bestreben, das, was Erkennen (objektives Wissen) ist, zu erforschen, des Erkennens gewiß zu werden, kann sie zum Bewußtsein darüber kommen, welchen

Wissens, welchen Grades der Gewißheit sie theilhaft werden kann.

Aber damit ist nicht gesagt, daß das Wissen, welches den Inhalt der Philosophie ausmachen soll, einer einzigen Art des Wissens, einer einzigen Stufe der Objektivität und Evidenz angehören, z. B. sich nur auf Erfahrung und Anschauung gründen muß, sondern die Philosophie als die Wissenschaft, die die Wahrheit im Allgemeinen anstrebt, darf kein Wissen, wie und in welchem Grade es auch die Wahrheit enthalten möge (wenn es nur nicht absolut unwahr ist, d. i. aller Objektivität ermangelt) unberücksichtigt lassen; sie muß jedes Wissen vom des höchsten Grades der Objektivität theilhaften bis hinab zu dem an die Ungewißheit und Unbestimmtheit grenzenden in sich aufnehmen, denn der Begriff der Wahrheit ist ein Gattungsbegriff, der verschiedene Arten unter sich befaßt, von denen alle zusammengenommen erst die ganze, volle Wahrheit ausmachen, und von denen jede für sich nur ein unvollständiger Theil der Wahrheit ist. Es war eben der Irrthum der Philosophie, nur die rationale Erkenntniß als Wahrheit zu bestimmen, jede andere Form des Erkennens, in welcher sich die Wahrheit realisirt, zu verwerfen, in eine Stufe die ganze Wissensscala aufgehen zu lassen. Die Philosophie dagegen die sich nicht principiell als eine besondere, alle Arten des Wissens in sich verschlingende, absolute Art der Erkenntniß der Wahrheit, sondern als Wille die Wahrheit zu erkennen auffaßt, muß nothwendig auch zugeben, daß sie die Wahrheit nur so zu erkennen vermöge, wie sie überhaupt erkennbar ist, und darf daher keine Art des Wissens, der Erkenntniß der Wahrheit von sich weisen. Durch die Beantwortung der Frage also, welche Arten des Wissens und in welchem Grade sie Objektivität enthalten, wird auch entschieden werden können, welcher Art das Wissen sei, und welchen

Grad der Objektivität und Evidenz es besitze, das den Inhalt der Philosophie bildet. Dies haben wir als Aufgabe der Philosophie der Gegenwart bestimmt, welche durch Kant erstens insofern eingeleitet ist, als er der Erfinder des kritischen Weges in der Erkenntnißtheorie ist, auf dem, wie dargethan wurde, als auf dem einzig voraussetzungslosen fortzugehen ist, und zweitens insofern, als er die Art der Erkenntniß, welche die rationelle, aprioriſche genannt wird, als blos formaler subjektiver Natur nachgewiesen hat.

Somit wäre auch die Aufgabe, die sich diese Schrift gesetzt hat, erreicht. Uns bleibt nur noch übrig zu zeigen, daß durch die bezeichnete Aufgabe der Philosophie eine wesentlich neue von der früheren Philosophie verschiedene Richtung vorgezeichnet ist, und anzudeuten, was dadurch für die Stellung der Philosophie zum Leben und zu den andern Wissenschaften gewonnen ist.

Die vorkantische Philosophie und die in ihren Fußtapfen gehende nachkantische hat sich gleich von vornherein als reine Vernunftwissenschaft gefaßt und von dieser Voraussetzung aus die Bedingungen dem menschlichen Geist verliehen, unter welchen die Realisation einer solchen Wissenschaft möglich ist; Kant hat von vornherein die Philosophie als rein rationale Wissenschaft gefaßt, aber sich gefragt, ob sie möglich sei, und ist zum Resultat gelangt, daß keine Wissenschaft aus reinen Begriffen zu Stande kommen könne; gegenwärtig hat die Philosophie sich als voraussetzungslose Forschung aufzufassen, als Wille die Wahrheit zu erkennen, dem es noch unbekannt ist, in

welcher Weise und mit welchem Grade der Evidenz die Wahrheit erkennbar sei, sie hat also erst durch Erforschung des Erkenntniß-vermögens hinterdrein zu bestimmen, was sie selbst sein könne. Die Philosophie ist am Anfange nur des Willens zu erkennen gewiß, des Willens, die Wahrheit zu suchen, zu erforschen. Wie dieser Wille zur That werden könne, das ist am Anfange problematisch zu setzen. Man sieht, der Weg, den die Philosophie gegenwärtig einzuschlagen hat, ist ganz verschieden von ihrem bisherigen, ja der umgekehrte. Die Philosophie hat sich selbst erst zu finden, sie beginnt damit, daß sie sich selbst sucht, indem sie sucht, was das Erkennen vermag, während sie früher vorausgesetzt hatte, was sie soll, und nach diesem Ideale das Vermögen das zu sein, was sie soll, entweder usurpirt (Dogmatismus) oder es geläugnet hatte (Kant).

Die Philosophie darf nicht von Idealen ausgehen, sondern das ihr erreichbare Ziel durch Erforschung der Natur und des Wesens des Erkennens bestimmen, und nach diesem Ziele emsig streben. Denn nur was das Erkennen vermag, vermag die Philosophie. Seine Schwäche und Stärke ist die ihrige, sein Licht, seine Dunkelheit theilt sie. Dem Erkennen die dem Ideale der Philosophie correlaten Fähigkeiten andichten, ist ebenso voraussetzungsvoll und unwissenschaftlich, als wie die Philosophie läugnen, weil das Ideal der Philosophie mit den Fähigkeiten des Erkennens in Widerspruch ist. Philosophie, Erkenntniß der Wahrheit findet statt, wenn Objektivität im menschlichen Wissen ist; der Grad der Objektivität, sowie die Art des Wissens, welchem Objektität zukommt, hat in der Frage, ob Philosophie, Erkenntniß der Wahrheit möglich ist, nicht mitzureden, denn gibt es ein objektives Wissen, dann ist dieses die dem Menschen erreichbare Erkenntniß, und die Wis-

senschaft der Wahrheit ist möglich. Stellt sich die Philosophie auf diesen Boden, dann steht sie auf dem einzig realen Grunde, sie gibt sich nicht phantastischen, idealistischen Bestrebungen hin, noch überläßt sie sich der Verzweiflung und der Zerrissenheit des Skepticismus. Die Philosophie kann sich weder anmaßen, absolut producirende Wissenschaft zu sein, per generationem equivocam eine reich emporwuchernde, üppige Fülle von Wissen zu entfalten, gleich dem prachtvoll belebten Pflanzenbilde des Tropengebietes, noch da sie einsieht, daß dies nicht möglich sei, sich selbst läugnend wie die schauerliche schweigsame Einöde der eisigen Polgegend erscheinen, sondern sie muß eben das Zeugniß dessen abgeben, was dem Menschen an Wahrheit werden kann, seiner Kleinheit, Demuth und Bescheidenheit, sowie seiner Würde, Kraft und Größe getreuer Spiegel sein. Weder absolutes Wissen, noch sich selbst verzehrender Skepticismus kann die Philosophie sein, sondern zwischen dem Alles des Ersteren und dem Nichts des Letzteren rauschen ihre Lebensfluthen.

Vermag aber die Philosophie nicht mehr und nicht weniger als das menschliche Erkennen, dann wird ihr auch nichts Menschliches fremd bleiben können. Alles was die Tiefe des menschlichen Bewußtseins beherbergt, wird sie hervorsuchen und würdigen müssen, was geheimnißvoll Gefühl und Gemüth, Glaube und Ahnung, was klar und deutlich Verstand und Anschauung an Wahrheit verkünden, wird ihr Antheil sein. In jeder Form des Lebens wirken alle diese Komponenten des menschlichen Erkennens in harmonischem Vereine. Die Philosophie wird sie daher alle in jedem Punkte zu befragen haben. Das Wahre einer jeden Art des Erkennens wird in ihr seine Stelle finden. Die ganze volle Wahrheit wächst aus dem ganzen Geiste heraus; jede Einseitigkeit ist falsch, denn sie widerspricht dem Begriff des Organis-

mus, und der höchste Organismus ist der Mensch, seinem Leibe wie seinem Geiste nach.

Ebenso wird die Philosophie alle andern Wissenschaften zu befragen und ihre Erkenntnisse zu würdigen und zu benützen haben. Denn die Wissenschaften in ihrer Totalität sind das Bild des menschlichen Erkennens und vermögen nicht mehr als dieses. Die Philosophie, die nicht mehr vermag als das menschliche Erkennen, wird darum alle ihre Resultate anerkennen und in sich aufnehmen müssen. So wird gar kein Kampf zwischen ihr und den anderen Wissenschaften mehr möglich und der Streit der Fakultäten geschlichtet sein. Gemeinsame Arbeit und gemeinsames Fortschreiten wird die Frucht dieser Einigkeit sein.

Was die Philosophie aber von allen Wissenschaften auszeichnen und wesentlich unterscheiden wird, ist nicht nur dies allein, daß jede Wissenschaft für sich eine Seite des menschlichen Erkennens in Anspruch nimmt, während die Philosophie auf alle zugleich Rücksicht nehmen muß, und daß sie außerdem Objekte behandelt, die keiner andern Wissenschaft und nur auf ihr Gebiet gehören, wie z. B. die der innern Erfahrung, sondern es ist eben ihr Beginnen. Alle Wissenschaften gehen von Voraussetzungen aus, begnügen sich mit ungerechtfertigten Annahmen, und gehen auf das Ziel los, wie Platon die mathematischen Wissenschaften beschreibt. Die Philosophie dagegen macht den Anfang schon selbst zum Ziel, indem sie das Wissen selbst, das Mittel durch welches das Ziel, das Erkennen der Wahrheit erreicht wird, einer Untersuchung unterwirft. Die Philosophie wird so zur zentralen Wissenschaft, da sie, indem sie das Wissen im Allgemeinen erforscht, auch die Grundlagen aller andern Wissenschaften mituntersucht. Für die Philosophie ist ihr Anfang selbst Wissenschaft sie ist daher Wissenschaftslehre, Wissenschaft des Wissens,

Ihre Evidenz auf diesem Gebiete beruht auf der bewiesenen Evidenz des Satzes, daß das Erkennen sich selbst zu erkennen vermöge, welcher nur das Resultat des erkenntnißtheoretischen Zweifels, das Bewußtsein des Zweifelns ausdrückt, und auf dem der kritische Weg beruht. (Ein Irrthum ist es, in die Wissenschaftslehre die Philosophie aufgehen zu lassen, ein Irrthum, in den die nachkantische Philosophie verfiel, als sie Anfangs die Kritik der reinen Vernunft nicht überschreiten wollte und in den man verfallen muß, wenn man die Philosophie als rationale Wissenschaft voraussetzt und doch kritisch verfährt. Denn die Kritik negirt alle rein rationale Philosophie, und es bleibt Nichts übrig, als in die Kritik selbst, in die Wissenschaftslehre die ganze Philosophie aufgehen zu lassen).

Als Kritik des Erkennens, als Wissenschaftslehre, vermag die Philosophie den wohlthätigsten Einfluß auf die andern Wissenschaften, wie auf das Leben zu üben. Indem sie jeder Wissenschaft den Grad der Objektivität und Evidenz angibt, der ihren Erkenntnissen zukommt, verhindert sie das Übergreifen der einen Wissenschaft auf das Gebiet der andern, die Usurpation von Konsequenzen aus Erkenntnissen, deren objektiver Werth überschätzt wird, z. B. das Übergreifen der Naturwissenschaft auf das Gebiet der Theologie. Unseres Erachtens wäre der naturwissenschaftliche Atheismus in unserer Zeit gar nicht entstanden und hätte keine so große Ausbreitung gefunden, besäße die Philosophie eine tüchtige Kritik des Erkennens, wäre sie überhaupt nicht von der Kritik der reinen Vernunft abgewichen, die den Materialismus als allen Grundes und aller Rechtfertigung entbehrend dargethan hat. Nicht mit den Waffen der Naturwissenschaft, sondern mit denen der Kritik des Erkennens ist der Materialismus erfolgreich zu bekämpfen. Mit der einzigen Frage, warum dem Begriff der

Materie Realität zukommen soll und dem Begriff des Geistes keine, während doch beide nur subjektive Vorstellungen sind, warum die äußere Erfahrung evidenter und objektiver sein soll, als die innere, ist dem Materialismus alle Kraft des Beweisens benommen. — Auch für das **praktische Leben** kann die Philosophie als Wissenschaftslehre große Bedeutung haben. Die Menschheit ladet oft die übergroße Schuld auf sich, ein Ideal, eine Gedankenwelt in der Wirklichkeit erscheinen lassen zu wollen, ohne über die Möglichkeit ihrer Realisation und die Zulänglichkeit der Mittel dazu nachzudenken. Sie nimmt ihre Gedankenwelt unmittelbar als wahr und demnach als realisirbar an. Dieser Irrthum ist der Grund aller stürmischen Bewegungen in der Geschichte, aller Revolutionen gewesen. Darum kann die Philosophie, die als Wissenschaftslehre weit über dem Rausche der Zeiten steht, sich als Lehrerin der Menschheit erweisen, den Wahn bekämpfen, die Wünsche und Verlangen, die die Menschen leichtsinnig in Wirklichkeit zu übersetzen trachten, auf ihr gerechtes Maß zurückführen. Den verderblichen Glauben, mehr zu wissen als man wissen kann, diese immer thätige Schlange, die dem Menschengeschlechte das Eritis sicut Deus verführerisch zuflüstert, zu bekämpfen, ist die Mission der Wissenschaftslehre im Leben. Das tiefe Wort echter Lebensweisheit: **Mensch überhebe dich nicht, erkenne deine Schranken,** soll durch sie mit dem Lichte der Wissenschaft verklärt werden.

Gedruckt bei Ferdinand Ullrich.

Barach, Carl Sigmund,

Die Gegenwärtige Aufgabe der Philosophie, aus der bisherigen Stellung der Philosophie zum Leben und den Forderungen des Lebens entwikkelt

Wien 1858